REVIRAS, BATUQUES E CARNAVAIS

A CULTURA DE RESISTENCIA DOS ESCRAVOS EM PELOTAS

MARCO ANTONIO LIRIO DE MELLO

Esta é uma história de sujeitos excluídos, marginalizados e esquecidos pela historiografia. Personagens como Pai João de Nagô, a Preta forra Matildes, Tia Bernardina e Camundongo, ganham visibilidade, voz e vez na história.

São todos trabalhadores negros escravizados anônimos, submetidos ao duro regime das charqueadas e no eito doméstico em finais do séc. XIX, que se insurgiram, resistindo e afirmando sua condição humana, suas identidades e visões de mundo.

Em uma Pelotas contada e cantada sob o ponto de vista da cultura ilustrada européia, do patrimônio edificado, emerge neste livro uma outra cultura, vinda *dos de baixo,* tecida com os fios da solidariedade e com a esperança que caracteriza os oprimidos em todos os tempos.

Marco Antônio Mello, em um trabalho sensível e revelador, vem dar uma contribuição importante para a história da comunidade negra, ainda tão discriminada e oprimida, trazendo à baila a tensão e o conflito, mas também a criatividade e a irreverência - elementos fundamentais para um tempo tão carente de projetos utópicos.

UFPEL
Editora Universitária
1994

REVIRAS, BATUQUES E CARNAVAIS

A Cultura de Resistência dos Escravos em Pelotas

Ficha Catalográfica:

M524r MELLO, Marco Antônio Lirio de. REVIRAS, BATUQUES e CARNAVAIS: a cultura de resistência dos escravos em Pelotas. Marco A. L. de Mello. - Pelotas: Editora Universitária UFPel, 1994.
163p.

1. Negros-Cultura-Pelotas
2. História-Negros-Pelotas

CDD19.ed. 305.896081657
981.657

Índices para catálogo sistemático:
1. Brasil : escravidão : resistência
2. Brasil : RGS : Pelotas
3. Escravidão: cultura
4. História : Pelotas
5. História : negros
6. Negros : carnaval
7. Negros : religião
8. Negros : lazer

MARCO ANTÔNIO LIRIO DE MELLO

REVIRAS, BATUQUES E CARNAVAIS

A Cultura de Resistência dos Escravos em Pelotas

UFPel
Editora Universitária
1994

MARCO ANTÔNIO LIRIO DE MELLO é historiador, licenciado pela Universidade Federal de Pelotas, professor e um dos coordenadores da APHIS-Assoc. dos Profissionais de História de Pelotas-RS. Foi Bolsista da FAPERGS e CNPq. Tem trabalhos sobre a escravidão e as relações raciais contemporâneas publicados em periódicos especializados, em órgãos da imprensa local e através de fanzine. Em 1990 recebeu pela UFRGS o Prêmio Jovem Pesquisador/RS pela sua pesquisa sobre a resistência dos negros escravizados em Pelotas. Atualmente é Mestrando em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Capa: Club Carnavalesco Nagô em fotografia de Rudi (Foto Passos), a partir de charge de autor ignorado publicada no Jornal **Zé Povinho**, Pelotas, de 04 de fevereiro de 1883.

Arte-Final e Composição: Edson Nogueira, Luis Pellegrin, João Meireles e Álvaro Hypolito

Revisão: Helena Beatriz M. de Souza.

Bibliotecária-Responsável: Zilda M. Franz Gomes

Impressão Digital Laser: Fernando Faria Corrêa e Rodrigo Marten Prestes

Seção Gráfica - Chefe: Oscar Luiz Rios Bohms

Acabamento: Alexandre Farias Brião, Carlos Gilberto Costa da Silva, Claudio Luiz Machado dos Santos, João Henrique Bordin, João José Pinheiro Meireles, Marciano Ibero Serrat

Impresso no Brasil

© *Copyright 1995* - MARCO ANTÔNIO LIRIO DE MELLO

1ª Edição: 1994 – Tiragem: 400 exemplares

Tiragem: por demanda

Primeira edição: Editora Universitária - UFPel, 1987.

Editora Universitária - UFPel
Rua Lobo da Costa, 447 - Pelotas - RS - CEP 96 010-150
Tel. (0532) 25 2060 - FAX (0532) 25 2633

SUMÁRIO

Agradecimentos ____ 07

Apresentação ____ 10

1. Introdução: A cultura de resistência ____ 12

2. Entre o "tinhoso" e o "manipanso". Histórias sobre o medo da religiosidade popular ____ 21

Feitiçarias ____ 22

Um nó no imaginário das elites ____ 23

O que é o Batuque ____ 24

Folga-se lá ____ 28

A longa história da repressão às religiões de matriz africana ____ 32

Uma história do medo: "Estamos sobre um vulcão" ____ 38

Os Nagôs, o Batuque e o protesto na festa carnavalesca ____ 43

A Sociedade Emancipadora Deus, Fé e Caridade ____ 48

Negociando com a espiritualidade ____ 50

3. O Club Carnavalesco Nagô ____ 57

A Carnavalização: entre o simbólico e o político ____ 61
Congadas e Cucumbis ____ 72
Nem tudo vira em samba ____ 84
A Comunicação na encruzilhada: oralidade e escrita na prática do Club Carnavalesco Nagô ____ 87
Os significados do significante: à guisa de conclusão _ 94

4. O tempo da festa: os reviras ____ 102

A cidade e as fugas para dentro ____ 104
Furtos e assaltos ____ 119
Os prazeres da dança, as trocas afetivas e a jogatina ____ 123
Vagar ____ 130
A abolição foi uma festa? ____ 135

Epílogo ____ 143

Fontes e Bibliografia ____ 147

AGRADECIMENTOS

Os livros sempre me acompanharam desde muito cedo. O gosto por eles e a convicção de sua importância também. Este livro vem a lume porque quem o fez acredita que faz sentido produzir conhecimento histórico - especialmente em um momento em que estamos tão famintos de cultura e de cidadania.

Foi um trabalho que se caracterizou, originalmente, como uma pesquisa, quase um ritual de iniciação, de um jovem acadêmico com pretensões de historiador. Obviamente, a marca da investigação foi o sentido exploratório e provocador em relação a temas relativamente pouco estudados pela historiografia.

Os resultados da pesquisa ficaram *incubados* durante algum tempo, mas logo foram retomados, sendo objetos de comunicações, palestras, artigos e inclusive de um fanzine. Hoje percebo que a riqueza do material empírico foi o que motivou-me a estudá-lo com maior profundidade e a outras pessoas a acreditar que eles mereciam ser socializados.

Com esta publicação espero atingir um público mais amplo do que aquele ligado exclusivamente à Academia e sobretudo afirmar que a ciência é mais um campo de disputa de projetos visando uma intervenção social - portanto, importante demais para ser um simples *laboratório* que resulta em um texto hermético, pré-destinado inevitavelmente a uma gaveta ou prateleira empoeirada qualquer de uma biblioteca da Academia.

Apesar de um percurso solitário, o processo de pesquisa foi extremamente prazeroso e educativo. Agradeço à FAPERGS - Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado do Rio Grande do Sul, que financiou durante o ano de 1990 minha *Iniciação Científica* através de concessão de bolsa de pesquisador. Sem ela não poderia ter realizado a pesquisa, da qual este livro é uma parte.

Muitas pessoas contribuíram para a realização da pesquisa. Os funcionários da Biblioteca Pública Pelotense Júlio, Ronaldo e Da. Sônia, assim como Da. Olívia, do Museu Pelotense, foram solícitos e sempre criaram as melhores condições possíveis para o exercício da pesquisa.

A Profª Ms. Beatriz Ana Loner, do Dptº de História da UFPel, se dispôs a assinar o então projeto que eu fizera, e na condição de orientadora acompanhou com interesse a fase de coleta dos dados e a feitura do relatório final para a agência financiadora.

É preciso referir também amigos, colegas e professores que leram capítulos deste trabalho, tecendo comentários, sugerindo alterações e bibliografia. Sou muito grato a Paulo Roberto Moreira, Cláudia Mauch e aos Profs. Ari Pedro Oro e Helga Piccolo. Paulo Pezat gentilmente cedeu-me um processo-crime inédito que aqui utilizo. Aos profs. Eduardo Silva e Luiz Mott registro meu agradecimento pelo estímulo à publicação da pesquisa.

Não poderia deixar de fazer aqui uma referência especial à Profª. Dra. Sandra Pesavento, com quem tenho tido o prazer do convívio intelectual e contínuo aprendizado. Sua leitura atenta e argúcia na crítica foram fundamentais para que o trabalho fosse levado adiante, o que, como de praxe, a exime das falhas que o texto possa ter.

Na fase de editoração foi decisivo o apoio do pessoal do Griôt - Núcleo de Cultura Afro-Brasileira, instituição recentemente criada, mas que já nasce fortalecida pela garra e história de luta de um punhado de negros e negras que vem dedicando todos seus esforços para a construção de dias melhores para todos os afro-brasileiros.

A professora Bitisa além de demonstrar sua habitual competência, foi prestativa e solícita, especialmente dado à exiguidade do tempo para a revisão do texto. Pellegrin e Álvaro Hypolito, mesmo pegos de surpresa, foram solidários, como sempre são os amigos de verdade, e auxiliaram na composição final do trabalho.

Anália, companheira constante de um cotidiano marcado pela luta e solidaridade, *segurou as pontas* com maestria e na condição de pesquisadora experimentada foi uma grande incentivadora, desde sempre.

Lucila nasceu e cresceu, literalmente, em meio às idéias, às fichas, documentos e livros que forneceram a matéria-prima deste trabalho. Espero que o gosto e a convicção da importância dos livros também a acompanhem na sua jornada.

APRESENTAÇÃO

A história está na moda e afirmo isto no melhor dos sentidos. Nunca se escreveu tanto, nem se revelaram tantos novos talentos que, com garra, se debruçaram sobre também novas abordagens ou retomaram velhos temas com enfoques inusitados.

Este é o caso desta obra e de seu autor, que tenho a felecidade de acompanhar de perto a trajetória.

Com seu jeito sereno, doce e reflexivo, Marco Antônio Lirio de Mello é alguém que tem, sem dúvida, o "phisique du role" de um historiador de talento, que combina o entusiasmo da juventude a uma paciente dedicação ao trabalho de pesquisa das fontes, sem deixar de apresentar uma sólida base teórica acompanhada de uma sempre presente e renovada curiosidade intelectual.

O resultado aí esta: um trabalho instigante, inteligente, uma abordagem sempre atual, seja na sua contemporaneidade enquanto problemática, seja enquanto background teórico.

A leitura é fácil, leve, cativante, sem deixar de ser séria (por que confundir seriedade com sisudez?).

O leitor, com certeza, se sentirá atingido, provocado pela cultura de resistência dos escravos em Pelotas. Saímos todos ganhando após a leitura de *Reviras, Batuques e Carnavais* - Pelotas, o Rio Grande, a realidade brasileira, a comunidade em geral.

Marco Antônio nos deixa mais uma pista - sedutora e séria ao mesmo tempo - para apreciar e entender o mundo em que vivemos, a nossa contemporaneidade, enfim.

Um perfil de investigador se insinua diante de nossos olhos, um trabalho levado com paixão, uma carreira que se inicia e que ousamos vislumbrar sucessos. Uma obra que estimula a reflexão, que prende a atenção pelo volume e qualidade das informações que fornece, que induz a um posicionamento diante da realidade.

Não será lugar comum dizer que "em boa hora" vem a ser editado um trabalho deste que, seguramente, produzirá bons frutos.

Parabéns, Marco, parabéns Pelotas, todos ganhamos com este livro, pesquisadores, estudantes e "simpatizantes" da nossa história passada.

Sandra Jatahy Pesavento
Historiadora,
Professora Titular de História do Brasil/UFRGS,
Doutora em História.

INTRODUÇÃO

" Reconstruir mundos é uma das tarefas essenciais do historiador, e ele não a empreende pelo estranho impulso de escarafunchar arquivos e farejar papel embolorado - mas para conversar com os mortos. Fazendo perguntas aos documentos e prestando atenção às respostas, pode-se ter o privilégio de auscultar almas mortas e avaliar as sociedades por elas habitadas.(..) "

Robert Darnton

O que aqui está reunido é parte de uma pesquisa mais ampla que procurou mapear as representações sociais sobre a resistência escrava na cidade de Pelotas, nas últimas décadas do séc. XIX. Como lastro comum está o recorte efetuado, que procurou nomear como privilegiado o universo das manifestações culturais gestadas por escravos e libertos na luta contra a escravidão e contra as condições que ela impunha.

Mas como, e fiz essa pergunta dezenas de vezes, como recuperar essas fagulhas de um passado tão distante, de uma cultura que não deixou registros escritos, que foi duramente reprimida e não teve direito à história?

Responder a essa questão não é uma tarefa fácil, mas em que pese a dificuldade de dar visibilidade a essa

cultura, pistas e alguns dos indícios das representações sobre ela foram recuperados, não sem trabalho, e talvez possam nos ajudar a chegar um pouco mais próximos dos sujeitos com os quais estamos procurando dialogar.

O universo da cultura, aqui referida, via de regra ainda vem sendo percebido de maneira bastante simplista. Normalmente visto como campo da alienação, é tido como instância secundária do social, responsável pela reprodução ideológica das relações sociais e, especialmente, mantenedor do sistema vigente[1]; nessa perspectiva se encaixariam o Aparelho Jurídico do Estado, a Igreja, a Escola e a Cultura.

De outro modo o saber acadêmico ilustrado, calcado sob o paradigma da razão científica, nomeou e sacralizou como componentes da cultura as artes plásticas, o patrimônio edificado, os registros escritos.

O entendimento de cultura aqui esposado a percebe como uma teia de significados construída pelo homem e que dá sentido ao próprio homem[2]. Aplicada aos estudos diacrônicos, essa noção vem revigorando um campo muito promissor na historiografia, especialmente a de produção norte-americana, que vem sendo denominada Nova História Cultural[3]. Herdeira da História Social e filha dileta da História das Mentalidades, a Nova História Cultural é um campo ainda em formação, com diversas tendências em seu seio, mas que vem demonstrando que há muito de

1 Um dos grandes expoentes dessa visão foi o filósofo francês Louis Althusser, especialmente em **Aparelhos ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Graal, 1975. Para uma crítica aguda a visão deste autor, acompanhada de uma dose de irreverência *sui generis* consultar THOMPSON, E.P. ***A miséria da teoria ou um planetário de erros.*** Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

2 GEERTZ, Clifford. ***A interpretação das culturas.*** 2 ed. Rio de Janeiro: Guanabara. p.62

3 Para uma leitura introdutória consultar: HUNT, Lynn. ***A nova história cultural.*** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

contribuição, nesse amalgamento de tendências, para aqueles historiadores interessados na investigação da cultura popular e das práticas sociais dos subalternos.

Essa opção pela valorização da cultura em seu sentido mais amplo está diretamente ligada à noção de resistência que tomamos emprestada de E.P.Thompson. Para este autor os subalternos não estão presos a forças externas e determinantes e, se tivermos *olhos para ver,* poderemos detectar uma outra cultura a emergir, cumprindo um papel ativo e mesmo decisivo no próprio fazer histórico e na correlação de força dos atores em determinado contexto.

Nomeando três estudos de caso preferi, em assim fazendo, colocar uma *lente de aumento* sobre indivíduos e grupos de trabalhadores negros, escravos e libertos, e assim recuperar os sujeitos dessa história. Tenho consciência de que com isso talvez hajam ficado em segundo plano as relações macro-econômicas e políticas. Porém é preferível isso a ressaltar uma esfera em que o sujeito fica subsumido e restrito a estatísticas impessoais, ou genericamente incluso em um modo de produção.

É preciso advertir aos desavisados que não se encontrará aqui, a exemplo de uma certa tradição historiográfica, um sólido e na maior parte das vezes inócuo capítulo teórico e uma substancial descrição introdutória de contexto. Busco traçar outro caminho e convido o leitor a acompanhar-me; no final das contas, é o próprio leitor quem vai julgar se foi apropriado ou não.

A maior parte das fontes primárias que deram origem a este trabalho são periódicos da imprensa, especialmente de Pelotas, no ocaso da escravidão, mais precisamente nas décadas de 70 e 80 do XIX. Essa opção foi dada pela própria existência de e possibilidade de

acesso a essas fontes a nível local, e não por um descarte apriorístico de outros corpos documentais.

O que poderia parecer à primeira vista uma limitação - uma pesquisa baseada em jornais -, tornou-se virtualmente no *trunfo* da empreitada; percebi ser aquele um importante manancial de informações, na medida que buscava fazer as perguntas adequadas à documentação e ía percebendo o quanto ela podia responder, sem abdicar da crítica.

Os anúncios de jornais são talvez uma das mais importantes fontes para a pesquisa histórica no Brasil. Em Pelotas, em especial, foram muitos os periódicos que circularam desde meados do séc. XIX. A história do jornalismo no Rio Grande do Sul esteve vinculada até a República Velha aos interesses partidários. Os grandes jornais matutinos como *A Federação* ou o *Diário Popular* nasceram com um propósito doutrinário e de representatividade de uma facção da sociedade.

Houve no entanto, dezenas de pequenos órgãos de caráter literário, humorístico, de entretenimento, a maioria de duração efêmera. Os jornais serviram também para veicular os projetos dissonantes com a conformação geral da sociedade; existiram jornais abolicionistas, jornais operários e jornais com um perfil étnico, como é o caso da imprensa negra.

O significado de um órgão de comunicação baseado na transmissão de informações, conhecimento, valores, é muito grande, na medida que difunde, irradia, expande suas opiniões, posicionamento, versões do acontecido, buscando a ampliação do número de leitores e sua adesão ao discurso enunciado.

No contexto do século XIX e até o advento do rádio, já no século XX, os jornais se constituíram nos únicos meios de comunicação de massa, apesar de todas as limitações técnicas e do próprio acesso - restrito ao

universo dos letrados. Eles, disso não resta dúvida, transformaram-se em pouco tempo em poderosos veículos de informação e formação da opinião pública, a serviço dos interesses políticos no cenário nacional, regional e local.

São os editoriais, notícias nacionais e do exterior, anúncios, crônicas policiais, artigos opinativos, charges, a composição gráfica, as idéias veiculadas e as que deixaram de ser notícia, e tantas outras possibilidades que nos fazem crer nessa via de trabalho.

No nosso caso, a virtualidade que reside no jornal como fonte histórica repousa nem tanto nos agentes que nele se expressam, mas nas representações que ali são exteriorizadas e tornadas públicas acerca dos subalternos, das classes populares, e que no século passado significava em sua maioria, referir-se aos escravos, e em menor número libertos.

O grande desafio é, sem dúvida, desvendar o significado dos discursos enunciados, desmontando-os, até chegar a uma re-composição. Nesse sentido é fundamental que se procure determinar **quem fala, como fala, para quem fala** (direta ou indiretamente), **de quem fala e por quem fala.**

Penso ser importante entendermos que os documentos não falam por si. São as perguntas, são as indagações, é a curiosidade do pesquisador, que fazem com que seja literal e metaforicamente *recortada* determinada notícia e não outra. No bojo dessa opção está a posição político-ideológica de quem escreve a história, sua visão de mundo e as influências de seu tempo, demonstrando não ser possível nem a feitura de um trabalho com neutralidade, nem a recuperação da *verdade*, tal qual aconteceu.

Entretanto, muitas perguntas ficaram sem respostas. Muito do que *veremos* não será inteligível, pois o significado de um objeto, de um determinado comportamento, de um ritual ou de um mito é dado pelo contexto social em que ele se localiza[4]. E nem sempre é possível recuperá-lo, seja pela dificuldade no trato com as fontes, seja pelas próprias limitações de percepção do Historiador.

Com alguma dose de sorte talvez se possa, nas páginas que seguem, perseguir algumas pistas deixadas pelos nossos sujeitos e quem sabe penetrar pelas brechas e as ranhuras das senzalas, das roças de batuque; talvez nos coloquem como expectadores - sempre extemporâneos - na via pública para ver os Nagô passarem; ou ainda quem sabe nos introduzamos no domínio do privado, espiando nos cortiços e casebres da várzea a jogatina, a festa e a dança de amantes apaixonados ou das "pretas de má-vida", para aprender algo com esses negros e negras *comuns* que ainda não tiveram direito à história.

Aqui se encontrará uma outra forma, diferenciada daquela até então estudada, de perceber a resistência dos escravos - os protagonistas dessas histórias que acompanharemos. Campos como a religião, o carnaval e o lazer, via de regra vistos como práticas que não questionam a ordem constituída e não tem repercussões na transformação social, terão aqui um papel destacado e provocador. Como premissa desse recorte reside a compreensão de que o binômio dominação e subordinação, presentes nas relações sociais, está embricado com a resistência, permeando todo o tecido social.

O primeiro capítulo trata justamente do batuque e das representações sociais tornadas públicas sobre as

4 FRY, Peter. **Para Inglês ver.** Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p.11

manifestações religiosas de matriz africana e a repressão que se abateu sobre elas. O caminho para chegarmos até lá foi perscrutando o imaginário das elites para, desse modo, reconstruir, ainda que palidamente, a tensão, o medo e a reação da classe dominante branca e escravocrata face a uma corrosiva resistência escrava que carcomia as consciências e atemorizava ainda mais a mentalidade coletiva da época.

O segundo capítulo aborda a fantástica experiência do Club Carnavalesco Nagô que, já na Pelotas de 1882, fazia campanha pela abolição da escravidão e manipulava a oralidade a a escrita em prol de uma afirmação religiosa e sobretudo étnica. Para tanto, foram reconstituídas as ori-gens dos autos das congadas e cucumbis, procurando destacar a relação intrínseca entre carnaval e religiosidade em prol da manutenção de uma identidade nagô.

Finalmente, o terceiro capítulo privilegia a resistência capilar, microscópica, disseminada através da formação de pequenos agrupamentos para os *reviras*, os jogos de carteado e os encontros amorosos. Para entender as condições de emergência dessa produção cultural há fartas referências às fugas para dentro do próprio núcleo urbano na busca do prazer do lúdico, de uma vivência festiva e do simples vagar pelas vias públicas, para os "arremedos de liberdade".

O intuito geral na conformação do trabalho não deixa de ser a tentativa de traduzir o exótico para o familiar, de chegar mais próximo da *tribo* a ser estudada, como buscam os etno-historiadores. As referências que serão feitas por vezes a determinados fatos como "interessantes", "importantes", "fantásticos", revelam o olhar de um estranho sobre a cultura do nativo.

Mas, ao invés de extirpar essas expressões, típicas de um pesquisador extemporâneo, resolvi manter essa tensão entre linguagens tão díspares como a dos escravos que estudei, da elite e da imprensa da época com a minha própria; até porque acredito que não poderia ser muito diferente. A marca da distinção deste trabalho repousa porém na crítica da simples enunciação do exótico pelo exótico e na tentativa de *interpretação* de alguns aspectos das manifestações culturais dos afro-brasileiros.

ENTRE O "TINHOSO" E O "MANIPANSO". HISTÓRIAS SOBRE O MEDO DA RELIGIOSIDADE POPULAR [1]

"Feitiçarias - os Jucas Rosas e os Pais Paulos reproduzem-se como mosquitos em noite de verão. Era sexta feira ali pela meia-noite hora sinistra em que cão agoureiro late à lua, pia o mocho e a coruja, aparece o lobisomem e vaga a bruxa... Tudo era silêncio na terra. Mas a polícia velava. E por aquela oficial curiosidade que lhe é peculiar, aproxima-se a porta de humilde tugúrio lá pela rua 3 de fevereiro, aplica o ouvido, espreita pelas frestas e escuta. Escuta o crepitar de três velas e vê alguns fervorosos crentes em melancólica devoção. Adoram o sábio Manipanso, o deus poderoso de todos os destinos.

A polícia lembrou-se que a constituição do Império permite o culto de todas as religiões, mas reparou ao mesmo tempo que o templo apresentava um aspecto assustador e os fiéis não inspiravam confiança. Resolveram entrar e a porta cedeu ao vigoroso impulso. Ao estrondo sucedeu-se a confusão e os devotos fugiram, em todas as direções, uns pelos fundos da casa, outros pelo telhado e alguns pela janela conduzindo os mais preciosos objetos de sua adoração para que não fossem profanados.

Eram todos escravos ou livres de medíocre posição. Ficou apenas um casal de confrades. A polícia confiscou-os e com eles as seguintes relíquias: um crâneo de criança, cabelos humanos da raça branca, umas folhas de vegetal desconhecido e outras bugigangas semelhantes. Tudo isto foi ontem apresentado ao Srº Delegado de Polícia. O casal de pretos passou a habitar o palácio do cidadão Peroba. O mais vai sem dúvida para o rio São Gonçalo." Jornal *Correio Mercantil*. Pelotas. 15 mar. 1877.

---

[1] Este trabalho foi apresentado originalmente no XVII Simpósio da ANPUH - Assoc. Nac. dos Professores Universitários de História, em São Paulo, no mês de agosto de 1993.

FEITIÇARIAS

Eis aqui um dos "achados" que motivou esta comunicação. Poder-se-ía a partir dele e de tantos outros, cotejados com os inquéritos e processos-crime, fazer uma instigante análise etnográfica dos primórdios do Batuque no RS. Essa é uma tarefa, porém que extrapolaria em muito as pretensões deste ensaio. Àqueles com fôlego para tal empreitada encontrarão aqui, sem dúvida, um importante subsídio e pistas para irem mais adiante.

Não é objetivo desta comunicação a feitura de uma análise propriamente antropológica, descrevendo com minúcias os objetos, os rituais, a natureza dos elementos do culto ou suas origens e as práticas mágico-religiosas do batuque.

Este trabalho pretende, sim, anunciar algumas primeiras reflexões sobre o batuque no contexto escravista da cidade de Pelotas (RS), nas décadas de 70 e 80 do século XIX. Ele se baseia em relatos veiculados na imprensa quando da repressão da polícia a tais terreiros e se insere numa pesquisa mais ampla sobre os mecanismos de resistência à escravidão negra em Pelotas nas últimas décadas do século XIX. O manuseio da documentação nos oportunizou, todavia, a ampliação do recorte espaço-temporal, o que nos autoriza de certo modo a estender essa reflexão e conclusões a outros contextos.

Nosso propósito é fazer aqui um exercício no campo da história cultural. Um ensaio que dentro do possível responda ao desafio que se propõe um Historiador que se move por entre essa área, qual seja, descobrir a dimensão social do pensamento e extrair a significação de documentos, passando do texto ao contexto e voltando ao

primeiro, até abrir caminho através de um universo social estranho[2].

UM NÓ NO IMAGINÁRIO DAS ELITES

Textos como aquele transcrito na abertura deste capítulo não são a única e talvez não sejam a mais importante documentação que nos conduza ao passado daqueles que vivenciaram as práticas religiosas não alinhadas com o pensamento oficial da época. Todavia, dada a inexistência quase absoluta de pesquisas e mesmo memórias e relatos de folcloristas sobre esse assunto, arrisca-se aqui a lançar uma contribuição àqueles que desejarem se aventurar por esta seara.

A documentação jornalística que deu base a este ensaio é sem dúvida uma privilegiada via de acesso às representações de uma fração das classes dirigentes, permitindo detectar o que as pessoas pensavam da religiosidade popular afro-brasileira. Por certo essas representações têm muito de fantasiosas, de distorções e omissões; contudo é justamente esse tipo de fonte que nos permite perscrutar o imaginário[3] das elites no ocaso da escravidão acerca da religiosidade popular dos negros escravos e libertos, assim como filtrar a fala dos agentes

---

[2] DARNTON, Robert. ***O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa***. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. XVII

[3] Quando nos referimos ao termo imaginário o pensamos no sentido que lhe empresta Ivas Durand, quando o mesmo afirma: "O imaginário cobre a totalidade do campo antropológico da imagem que se estende indistintamente do inconsciente ao consciente, do sonho e da fantasia, ao construído e ao pensamento, enfim, do racional ao irracional. É do espírito que dependem os múltiplos domínios do imaginário" DURAND, Yves. ***L'exploration de l'imaginaire***. Paris: L'Espace Bleu, 1988. p.15. Citado por PESAVENTO, Sandra J. ***Imaginário social: representações urbanas do 'fim de siécle' à 'belle èpoque'. Porto Alegre, RS, 1882-1915***. Relatório de Pesquisa, out/nov. 1992/93. p.18

marginais e, com alguma sorte, talvez desvendar os significados de tais práticas e representações.

Como indica Pesavento, em um trabalho recente, se a historicização do pensamento racionalista a partir do iluminismo rejeitou a imaginação como fruto do erro e da falsidade, na contemporaneidade o conceito de imaginário é retomado num contexto de crise dos paradigmas das ciências e de falência dos projetos libertários e do socialismo real[4]. Em que pesem as divergências acerca dos efeitos dessa mega-crise na qual estamos submersos, é pertinente lembrar que é curioso e mesmo paradoxal que os fartos exemplos da história do imaginário sejam elucidativos, isto é, nos ajudem a compreender melhor a trajetória de um indivíduo, de grupo, de um período, etc. Isso revela, ao contrário do que muitos pensam, não uma volta ao aparente "irracionalismo", mas um exame daquilo que a ciência relegou como dispensável à luz da razão.

Com isso fica introduzido o assunto, alertando o leitor que adentraremos daqui por diante um terreno nem sempre seguro e confiável, mas talvez seja justamente nisso que reside o que há de interessante nessa nova problematização e abordagem que propõe a história cultural aplicada a este trabalho: tentar desvendar um enredo, desmontar uma intriga, revelar o oculto[5].

O QUE É O BATUQUE

O batuque é o nome genérico dos ritmos produzidos por negros a base da percussão, de caráter

[4] PESAVENTO, S. J. Ibidem. pp. 2-4

[5] PESAVENTO, S. J. Ibidem. p.23

religioso, praticado pelos negros de origem africana. Mas, mais que a designação de uma dança específica, a palavra batuque é normalmente aplicada como termo genérico para o tipo coreográfico que representa ou para as danças que são acompanhadas por forte instrumental de percussão[6]. Seu sentido também pode ser emprestado às práticas de capoeira[7].

Neste trabalho o termo Batuque[8] assume o significado de religião afro-brasileira (embora compreenda uma grande diversidade de práticas como as danças rituais, festas, e musicalidade dos instrumentos de percussão), que ganha contornos singulares no contexto do RS. No conjunto das manifestações religiosas afro-brasileiras o batuque se aproxima do que conhecemos por *candomblé* na Bahia e *Xangô* em Recife e Alagoas.

A interpretação dada pelo redator do texto utilizado na introdução do *paper*, ao comentar o episódio de "feitiçaria", estava carregada de concepções etnocêntricas, julgava e por assim dizer socializava tal visão pela imprensa: de inferiorização da magia e da feitiçaria - consideradas primitivas, exóticas e sobretudo perigosas. O tom de deboche é característico pela razão de ser o jornal *Correio Mercantil* de propriedade do maçom Antônio Joaquim Dias, crítico aguerrido da Igreja católica na chamada "questão religiosa"; o redator, oportunisticamente generaliza suas críticas e tenta expor ao

[6] KRANWCZYR, Flávio et alii. ***Carnavais de Porto Alegre***. Porto Alegre. Secretaria Municipal da Cultura, 1992. p.13

[7] RAMOS, Arthur. **O folclore negro no Brasil.** 2 ed. Rio de Janeiro: Liv. Ed. da Casa do Estudante do Brasil, 1954.

[8] Para uma leitura antropológica do batuque consultar CORRÊA, Norton. "O batuque no rio Grande do Sul. Uma visão panorâmica". In : ***RS: Aspectos da Negritude***. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1991. pp.145-166 e especialmente ORO, Ari Pedro. ***As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul***. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1994.

ridículo os rituais e os participantes das sessões. A ridicularização, lembremos, é uma das formas mais comuns para se sair do medo, como veremos adiante.

Essa era, contudo, uma prática comum e se espraiava pela totalidade dos órgãos de imprensa. Um ano após o flagrante citado, o Jornal do Comércio também noticiava que "Foram presas à ordem da delegacia, duas pretas feiticeiras que atraíam grande ajuntamento de seus adeptos. Na ocasião de serem presas, encontrou-se-lhes um santo e uma vela, instrumento de seus trabalhos.(..)"[9].

Vamos examinar rapidamente o contexto em que essas práticas se dão, que é a sociedade gaúcha do século XIX.

A província do Rio Grande, ao longo de sua história, desenvolveu uma economia regional do tipo natural, dependente das áreas brasileiras de economia monocultora de exportação e mais tarde da extração de minérios. Ao inserir-se, tardiamente, no contexto nacional, complementando a economia do país, passa a usar o trabalho escravo.

O escravo negro estabeleceu-se nos atuais territórios antes do início da ocupação oficial do Sul (1737) mas foi a partir de 1780, com o início da produção de charque a nível industrial, que se estruturou um sólido pólo escravista.

Pelotas, devido a sua localização privilegiada em relação aos rebanhos, ao porto de Rio Grande, às vias pluviais, tornou-se o grande centro charqueador gaúcho e, conseqüentemente, um grande pólo escravista. Na cidade e nas margens do Arroio Pelotas, concentravam-se milhares de cativos negros e é nesse cenário que os nossos atores se

9 ***Jornal do Comércio***. Pelotas. 09 abr. 1878. p.2

moverão, num cotidiano[10] permeado de trabalho e resistência, de coerção e paternalismo.

Os mecanismos de resistência à escravidão abrangeram um espectro bastante amplo e já, em muito, investigado pela historiografia. Os trabalhos desenvolvidos pelos historiadores Mario Maestri F°[11] e mais recentemente pela professora Helga Piccolo[12] são sem dúvida os mais significativos nessa perspectiva.

Além da reação frontal (fugas, levantes, justiçamentos, aquilombamentos) e articulada dos escravos, fartamente comprovada pela historiografia e inclusive pelo nosso trabalho, coexistiram, porém, uma gama diversificada de inflexões e resistências no interior do sistema à qual se tem prestado pouca ou nenhuma atenção; são pequenos e grandes furtos, sabotagens, vivências religiosas, a magia, as festas e a sociabilidade nos botequins, os grupos carnavalescos e pequenas confrarias leigas[13].

Com a "crise de braços" a partir de 1850, causada pela proibição do tráfico transatlântico de escravos, houve

10 O significado emprestado à categoria *cotidiano* neste trabalho é o de dimensão micro-política das relações de poder na sociedade, operativo para a recuperação da dinâmica de dominação e resistência. Para um exame crítico do uso do conceito consultar o excelente trabalho de Sílvia Petersen. ***Dilemas e desafios da historiografia brasileira: a temática da vida cotidiana***. Porto Alegre. Cadernos PG/História, UFRGS, 1991.

11 MAESTRI Fº, Mário José. ***Quilombos e quilombolas em terras gaúchas***. Porto Alegre: Esc. Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: UCS, 1979; ***O escravo no Rio Grande do Sul. A charqueada e a gênese do escravismo gaúcho***. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: UCS, 1984.

12 PICCOLO, Helga Iracema Landgraf. ***A resistência escrava no Rio Grande do Sul***. Porto Alegre, Cadernos de Estudo do Curso de Pós-Graduação em História-UFRGS, nº 6. out. 1992.

13 Essas manifestações são objetos do cap. II, "O Club Carnavalesco Nagô" e III, "O tempo da festa".

o recrudescimento do controle sobre os cativos e, na busca de melhores condições de vida e da própria liberdade, a negociação foi um das importantes instrumentos utilizados pelos escravos nas relações entre si, entre escravos e libertos e escravos e livres. É portanto nesta perspectiva que se situa este trabalho, procurando alargar a compreensão das formas de resistência forjadas pelos negros e das condições necessárias para essas emergirem, com atenção especial para o contexto urbano e as redes de solidariedade construídas, sem hierarquizar e fazer juízo de valor das formas de *resistir*.

FOLGA-SE LÁ

Os lugares onde eram realizadas as reuniões chamadas "feitiçarias"[14] ficavam, na maioria dos casos, nas proximidades da zona portuária - a mais antiga da cidade - e na várzea, locais reconhecidamente perigosos pelas autoridades.

Neste período, das décadas de 70 e 80 do Séc. XIX, a cidade se transforma em palco de tensionamento de relações de classes, de relações interétnicas, de contradições e disparidades entre o ideal de urbanização e as estratégias de resistência criadas pelos setores populares.

A proximidade das residências, proporcionada pela crescente urbanização, por certo facilitava o trânsito dos fiéis no espaço público, considerado como de relativa liberdade de movimentação e mesmo de comportamento;

[14] O uso do temo *feitiçaria* assume aqui o sentido clássico dado por Evans-Pritchard para se referir àquele que usa conscientemente poderes para produzir o mal através de meios mágicos cfe. MAGGIE, Yvonne. "Religiões mediúnicas e cor de seus participantes". ***Estudos Afro-Asiáticos***(15),1988. p.56

por outro lado alertava a vizinhança pela característica batucada, pelos cantos e danças rituais.

Pelo menos em algumas situações os batuques eram denunciados e os motivos alegados para as delações aparentemente eram o barulho, a algazarra. Infere-se, porém, que as razões ocultas podiam oscilar entre o medo, a vingança e a insegurança. A título de exemplo, eis uma denúncia anônima feita em forma de verso e enviada para um dos jornais da cidade.

Os batuques

Coqueiros rua e Barrozo
Andam agora no truque
Folga-se lá no batuque
Coqueiros rua e Barrozo
Vizinha há que embatuque
Que a coisa não tome em gozo
Coqueiros rua e Barrozo
Andam agora no truque

Voe um bater de pandeiro
.Uns fervos de pateado
Não dorme ninguém do lado
Com tal bater de pandeiro
Dormir por lá não é dado.
É contrabando grosseiro,
Voe um bater de pandeiro
Um fervor de pateado!

Bom será que mestre Souto
Leve por lá o tordilho,

Dê um termo a tal sarrilho,
Bom será que mestre Souto,
Por feito de tanto brilho
Dá-se uma torta e um biscoito
Se por lá for mestre Souto
E lá levar o tordilho..."

Se ali se encontravam iniciados, a "freguesia" do templo, e/ou aqueles que vão simplesmente assistir as festas por curiosidade ou lazer é, ao menos por enquanto, difícil dizer. Mesmo nos inquéritos policiais os participantes que são presos utilizam-se de subterfúgios para não delatar os irmãos de religião. Esse parece ter sido o caso do africano João em Porto Alegre no ano de 1858, preso na casa da negra liberta Matildes. Mesmo assumindo a identidade de *mestre das rezas*, assim como de vender velas e unguentos medicinais - ou seja atividades eminentemente socializadoras - ao ser perguntado sobre os participantes das festas, João se limitou a dizer que eram cerca de dez a doze pessoas e que não as conhecia[15].

Note-se que, pelo menos nos casos estudados a partir da imprensa, não é identificada a presença de brancos, o que denota haver uma representação do grupo religioso como estando em oposição aos brancos. Fato que também é percebido por Pesavento[16] , que aponta a crítica da imprensa àqueles que tinham uma conduta considerada "desviante", habitantes de um casebre na rua Gen. Portinho, no antigo Beco do Bot'a Bica, em Porto Alegre:

> " É a pior vizinhança que se pode imaginar. Nos sábados e domingos fazem os tais negrinhos batuques infernais. (...) Se os vizinhos não enlouqueceram com a algazarra é porque têm consideração que o Hospício ainda não está acabado ..." *O Século*. Porto Alegre. 28 mai. 1882

15 Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Inquéritos. Maço 2, 1858.

16 PESAVENTO, Sandra J. ***Os pobres da cidade: vida e trabalho.*** Porto Alegre. mimeo, 1992 (No prelo).

Todavia, como nos mostra a literatura recente, a presença dos brancos nos rituais "afro-brasileiros" é atestada pelo menos desde o século XIX, como o demonstram os estudos de João José Reis[17] para a Bahia e o de Yvonne Maggie[18] já no século XX para o Rio de Janeiro. Para efeito de hipótese preliminar, podemos aventar a possibilidade do batuque no Rio Grande do Sul, no século XIX, ter se constituído como uma manifestação tipicamente de negros pobres[19], o que não elimina a hipótese da participação de brancos[20].

Outro caso interessante, agora de magia, foi a denúncia da existência em Rio Grande de "sessões" realizadas por uma preta que, segundo relato da imprensa, era "especialista nos milagres do amor" e nas informações sobre a fidelidade marital. Informa e adverte o articulista:

> "Ali há fumigações, tripodes, catentanhas e bugigangas; um gato preto, um galo da mesma cor e uma pira ardente onde se queimam os fragmentos dos vestidos daqueles sobre quem se pretende fazer valer a influência do feiticeiro.

17 REIS, João José. "Nas malhas do poder escravista: a invasão do candonblé do Accú" In: SILVA,Eduardo e REIS, J.J. ***Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista***. São Paulo: Cia das Letras, 1989. pp.32-61.

18 MAGGIE, Yvonne. ***Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil***. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

19 Segundo Norton Corrêa. *Op. cit.* uma das linhas-mestras que caracteriza o Batuque é a presença de uma forte e efetiva herança tradicional africana, que se mantém apesar da longa convivência com a cultura ocidental.

20 Os próprios órgãos de imprensa que davam cobertura para o fato podem ter omitido na divulgação a presença de brancos nos terreiros. De qualquer forma, somente o manuseio de outras fontes pode elucidar essa questão, especialmente os processos-crime.

> Grandes desordens podem lavrar no seio das famílias incautas e desprevenidas, se algum de seus membros, levados pela ignorância ou fanatismo, se deixarem possuir das sentenças de tal bruxa (...)
> As autoridades policiais recomendamos a inspirada preta, para que façam cessar tão torpe especulação". *Gazeta Mercantil.* Rio Grande. 03 abr. 1877.

Não se procurará aqui desvendar o que era falso do que era verdadeiro, o charlatanismo, os falsos adivinhos e as falsas "feiticeiras". Importa a nós a decorrência dessas manifestações no sentido que indica Chartier, buscando a superação do falso problema entre a objetividade das estruturas e a subjetividade das representações; o que exige que consideremos as representações coletivas como as matrizes do próprio mundo social[21]. Esse entendimento encontra ressonância quando recuperamos autores clássicos na Antropologia, como Lévi-Strauss, que nos lembra que o poder do feiticeiro nas sociedades tribais advém do consenso coletivo no que diz respeito ao seu poder, ou seja, "a eficácia da magia implica na crença da magia", na aceitação da possibilidade da cura pelos adeptos e freqüentadores[22].

A LONGA HISTÓRIA DA REPRESSÃO ÀS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

Se no período colonial as manifestações religiosas de matriz africana foram simplesmente taxadas de feitiçaria

21 CHARTIER, Roger. "O mundo como representação". ***Estudos Avançados***. USP, 5 (11) jan./ abr. 1991. p. 183.

22 LEVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: ***Antropologia Estrutural***. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. p.212.

- que, bem sabemos, era proibida em Portugal, no Império o ideário de liberdade oriundo da França e dos Estados Unidos de certo modo influenciou na feitura do projeto de Constituição de 1823 (que não foi aplicado). Mesmo assim o texto que foi promulgado garantia que:

> " A religião católica, apostólica e romana continuará a ser religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular, em casas especiais, sem aspecto exterior de templo."

Do mesmo modo o código criminal de 1831 afirmava que ninguém poderia ser perseguido por razão religiosa, uma vez que respeitasse o Estado e não ofendesse a moral pública[23]. Vê-se, contudo, que tal orientação dava margens a quaisquer intervenções policiais. Na cidade de Rio Grande, por exemplo, em agosto de 1877 é preso o preto Joaquim, de apelido *Camundongo*, escravo do Sr. Augusto Cesar do Valle, fugido há cerca de três meses. Joaquim *Camundongo* foi encontrado vestido de mulher conduzindo uma trouxa contendo "manipansos, pernas de galinha, cabeças de galos pretos, etc, próprios da profissão de feiticeiro que exercia o tal pretinho". Junto com *Camundongo* também veio a ser preso o preto João Monteiro, morador à rua Uruguaiana, que acoutava em sua casa "o grande Manipanso".

As orientações regionais são as mais variadas; Roger Bastide, por exemplo, nos informa que o Conselho Municipal de Campinas, em São Paulo, só no ano de 1886, decretou que: "As casas conhecidas vulgarmente sob o nome de Zangus ou batuques estão proibidas. 30 $ de

23 BASTIDE, Roger. ***As religiões africanas no Brasil***. *Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Liv. Pioneira Ed.; Ed. USP, 1971. Vol. I. p.195.

multa[24]". Mesmo em Porto Alegre, O Código de Posturas não deixava dúvida

> "Artigo 48 : são proibidos os zungus ou batuques. Os moradores das casas onde eles se fizerem, ou chefes dos mesmos zungús, serão multados em 10$ ou 10 dias de cadeia.
> Artigo 122 - Ficam proibidos os candonblés ou batuques e danças de pretos na Várzea, chácaras ou outro lugar. Pena de 16$ de multa ao dono da casa ou chefe de batuque e sendo escravo a 25 açoites." (CCMPOA, maço 138, lata 134, AHRS)[25]

Toda a legislação brasileira do Séc. XIX, com as evidentes adaptações, revelava medo latente na sociedade dos brancos de possíveis manifestações de revolta e insubordinação dos escravos; especialmente o estudo das posturas municipais demonstra[26] essa tentativa de normatização da vida social. Todavia, percebeu-se que era necessário conjugar tal pretensão de controle social e disciplinarização com a ação efetiva de um aparato policial que coibisse, por exemplo, o "ajuntamento de escravos", a jogatina, o trânsito sem passe, a presença em horários

24 "O Guaripocaba". Jornal de Campinas. 02 dez. 1886. Citado por BASTIDE. Ibidem. p.195.

25 Apud MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. ***Entre o deboche e a rapina: escravismo, urbanização e resistência.*** Curso de Pós-Graduação em História/UFRGS. Porto Alegre, 1989. p.23 (Monografia Hist. Rio Grande do Sul IV).

26 BAKOS, Margaret M. "A escravidão negra e os Farroupilhas" In: ***A Revolução Farroupilha história e interpretação.*** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985. p.86; GEBARA, Ademir. ***O mercado de trabalho livre.*** São Paulo: Brasiliense, 1988. Na historiografia regional o trabalho mais atento a esse tipo de documentação é a dissertação de mestrado de WEBER, Beatriz Teixeira. ***Código de Posturas e Regulamentação do Convívio Social em Porto Alegre no Século XIX.*** Porto Alegre, Pós-Graduação em História - Mestrado. UFRGS, 1992, (mimeo).

tardios nas tabernas, bailes e a venda de "bebidas espirituosas".

Como bem elucida o recente trabalho de Paulo Moreira, em 1863 e 1873 são aprovadas leis que possibilitam ao Presidente da Província o poder de formar guardas municipais e de criarem-se forças policiais às custas dos particulares, na medida que solicitadas. A cidade de Pelotas, significativamente, foi a primeira a fazer tal solicitação, e por intermédio do Deputado Fernando Osório, em 13 de março de 1876[27], é aprovada a criação da polícia particular, estendendo-se essa prática por várias cidades do interior.

Reivindicada insistentemente há pelo menos dois anos, pois não existia uma polícia do Município (ao contrário de Porto Alegre[28]), a polícia particular, como passou a ser chamada, fazia rondas noturnas com o objetivo inicial de oferecer proteção ao patrimônio dos comerciantes; mas com o decorrer do tempo, espraia sua ação e passa a controlar o espaço público.

Maggie[29] esclarece que é só com o Código Penal de 1890, em seus artigos de nº 156, 157 e 158, que se criminaliza as artes de curar sem diploma científico, a magia e o curandeirismo, passando-se a partir daí a controlar e coibir com maior ênfase a prática religiosa dos

27 Ato nº 24, de 13 de março de 1876. Polícia Local em Pelotas. (AHRS - CL 597); citado por MOREIRA,Paulo. ***Entre o deboche a a rapina: os cenários sociais da criminalidade popular em Porto Alegre (1868-1888).*** Porto Alegre: UFRGS/IFCH, 1993 (Dissertação de Mestrado).

28 Para o conhecimento da estruturação, da ação e dos conflitos entre os corpos policiais em Porto Alegre, consultar o excelente trabalho de MAUCH, Cláudia. ***Ordem pública e moralidade - Imprensa e policiamento urbano em Porto Alegre na década de 1890.*** Porto Alegre, IFCH/UFRGS, 1993. (Dissertação de Mestrado)

29 MAGGIE, Yvonne. "As religiões mediúnicas e a cor de seus participantes". ***Estudos Afro-Asiáticos.***(15),1988. p.49.

ex-escravos, libertos e homens livres. Até então parece não ter havido, ao menos a nível local e salvo melhor juízo, nenhuma regulamentação legal expressamente proibitiva. O que vigorava era a tradição, o direito costumeiro, ou seja, um amplo espaço para atuação de normas não inscritas, reificadas nas práticas sociais.

Ao mesmo tempo que inexiste uma legislação específica coibindo tais práticas, a repressão não cessa, como se verifica no caso transcrito a seguir, ocorrido em Porto Alegre e citado por Lília Schwarcz

> " Os feiticeiros do RS - Grande caçada
>
> A polícia tomou ontem em uma casa 42 pretos livres e escravos e 11 pretos minas. A ***caçada*** deu-se às 10h30 da noite no momento em que o preto João celebrava uma sessão de ***feitiçaria***. Foi uma surpresa e um desapontamento que aqueles ***fiéis crentes*** jamais perdoarão à polícia. O ***celebrante*** no ato em que foi preso (...) era escutado com religiosa atenção pelo ***piedoso*** auditório. A polícia apreendeu cabeças de galo e outros ***manipansos***. Os principais atores da ***indecente comédia*** foram recolhidos à cadeia e os escravos castigados". *Correio Paulistano*. São Paulo. 30 nov. 1879[30]

Os jornais cumpriram, sem dúvida, um papel importante na difusão de toda uma mentalidade formada a respeito da religiosidade dos africanos e crioulos. Mesmo boatos e informações reconhecidamente desprovidas de sentido eram publicados, sempre com o objetivo maior de prevenir a população e alertar as "autoridades":

> "**Trinta Diabos** - Com o nome desta epígrafe é conhecido na Serra dos Tapes, um preto velho e quase cego que, devido ao fanatismo da maior parte dos habitantes daquelas paragens, conseguiu ser reputado como doutor, inculcando-se como tal e prometendo curas milagrosas. Consta-nos que devido à aplicação de medicamentos nocivos, o *doutor* africano tem alterado a saúde de alguém. Seria muito conveniente que as autoridades proibissem tal abuso." *Correio Mercantil*. Pelotas, 04 mar. 1877.

30 SCHWARCZ, Lília Moritz. ***Retrato em branco e preto. Jornais, cidadãos e escravos. Séc, XIX***. São Paulo: Cia das Letras, 1989. p.126.

Como aponta Leila Algranti[31], a atenção especial aos casos de curas e às "casas de feitiços" talvez seja explicada devido ao temor que a população livre sentia dos poderes e influências que os "feiticeiros" exerciam sobre a camada escrava, além do perigo da divulgação de drogas e venenos - ameaça potencial à vida dos senhores[32].

31 ALGRANTI, Leila. ***O feitor ausente*** *- estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro*. Petrópolis: Vozes, 1988. p.147.

32 Para aqueles leitores mais atentos, trazemos aqui, à margem do texto principal a citação de mais um *caso*, desta vez do *mandingueiro* ***Mandú*** e que nos foi sugerido e gentilmente posto à disposição pelo colega historiador Paulo Roberto Moreira. É sem dúvida mais uma comprovação do poder dos "feiticeiros" e do temor desses potenciais envenenadores, com amplo reconhecimento, mesmo fora da comunidade negra. Assim Mandú é referido em artigo: " UM FEITICEIRO: há dois para três anos, que no lugar denominado Paredão -, na estrada que liga a Aldeia a Santa Cristina, o preto conhecido por ` Mandú ', exerce livremente a profissão de médico-mandingueiro. A sua clínica, segundo consta, estende-se desde os referidos municípios até ao da Conceição do Arroio e por onde a fama dos milagrosos curativos de Mandú, já é referida com fanatismo. A dezenas de léguas o astuto mandingueiro acode a chamados, conduzindo em cavalos de boa marcha, ou para curar uma enfermidade qualquer, classificada de feitiçaria, ou para exercer um ato de ciência em que é especialista, que consiste nas mesadas, onde o mandingueiro, fecha o corpo a uns para preservar do feitiço, e abre a outros a quem se quer enfeitiçar para um pretendido enlaçe de dois corações rebeldes à ternura. E assim, para o mesmo efeito, crescente número de enfeitiçados e verdadeiros enfermos, é atraído para a casa de Mandú, que está constantemente circulada de arranchamentos e carretas. Até desta cidade, tem ido enfeitiçados engrossar a romaria, pois sabemos de um miserável jornaleiro, que, atacado de grave enfermidade, foi enduzido pelos milagres de Mandú, em busca de alívios de seus padecimentos, e voltou no mesmo estado deixando 130$000 em pagamentos das mezinhas e benzimentos que foram lhe aplicados. É imperdoável, a tolerância, senão consentimento das autoridades para tais ajuntamentos e para o exercício da feitiçaria por essas localidades, onde são freqüentes semelhantes casos, **que muitas vezes são a origem de crimes a que são arrastados estes infelizes fanatizados pelas macaquices de um preto, geralmente escravo fugido**, que inculca-se mandingueiro. Será conveniente que o Exmo., Desembargador, Chefe

UMA HISTÓRIA DO MEDO: "ESTAMOS SOBRE UM VULCÃO"

A repressão que se percebe amiúde na documentação também gerou efeitos mais duradouros que a "batida" policial em si. O estigma que carregam os descendentes de africanos no Brasil, em boa parte se deve à sua estereotipização como inferiores, indolentes e batuqueiros; e bem demonstram os ineficazes censos demográficos em toda nossa história republicana que a não identificação dos fiéis ao batuque se constitui numa escaramuça para garantir a própria sobrevivência do culto e a não estigmatização na sociedade circundante[33] .

A estigmatização que é imposta ao fiel se dá porque, como já observou Norton Corrêa[34], este é visto como "perigoso" em razão de seu caráter "poderoso", pois parte-se da suposição que conhece técnicas de manipular com certas forças sobrenaturais tidas como efetivamente poderosas por negros e brancos, mas pertencentes a um campo só conhecido pelos primeiros.

de Polícia preste atenção para o caso que acima referimos, mandando dar caça ao infeliz Mandú, antes que o mau aumente." (Os grifos são nossos. *O Mercantil*. Porto Alegre. 13 out. 1880). Como adverte Paulo Moreira, mais do que os seus "milagrosos curativos" o que se salienta e encerra o artigo é o risco de "tais ajuntamentos" e dos "infelizes fanatizados" que seguem os curandeiros os quais são mais facilmente reprimidos quando se alerta para a possibilidade de serem escravos fugidos. MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. ***Entre o deboche e a rapina: escravismo, urbanização e resistência.*** Curso de Pós-Graduação em História/UFRGS. Porto Alegre, 1989. p.29 (Monografia Hist. Rio Grande do Sul IV).

33 Para um estudo mais aprofundado acerca da repressão às religiões afro-brasileiras a partir dos anos 30 deste século, consultar MAGGIE, Yvonne. ***Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil***. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

34 CORRÊA, Norton. ***Os vivos, os mortos e os deuses***. Porto Alegre: UFRGS/IFCH, 1988. (Dissertação de Mestrado), p.94.

Percebe-se que a tentativa da imprensa buscava invariavelmente desvendar as práticas religiosas dos escravos, traduzir aquelas manifestações culturais para o domínio racional, cristão e ocidental. Saber o que estariam fazendo ali os fiéis passa a ser objeto de curiosidade, de interesse e, subliminarmente, de repulsa e medo.

O medo, como já afirmou Chalhoub[35], "é uma terra fértil, uma dimensão oculta" da história - porque inconfessável e amargo - que pode ser tão elucidativo em alguns momentos e até em largos períodos históricos, quanto o estudo da acumulação de capital ou a análise das mudanças nos processos de produção.

O medo, camuflado ou manifesto, é um importante indicador não somente do comportamento e do imaginário de alguns indivíduos tomados isoladamente, mas também da coletividade em que estão inseridos. Para chegar até essas representações lanço mão do entendimento que faz Delumeau, qual seja, o medo enquanto o hábito que se tem em um grupo humano, de temer tal ou qual ameaça (real ou imaginária)[36].

E esse sentimento, o medo, não era injustificado. A permanente tensão em que viviam as elites escravocratas era tamanha, face ao grande número de fugas, às tentativas de levantes e à violência que caracterizava o regime, que fazia com que os boatos e as conjecturações tirassem o sono de muita gente, como parece ter ocorrido nos primeiros dias do mês de julho do longínquo ano de 1881.

35 CHALHOUB, Sidney. "Medo branco de almas brancas: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio". ***Revista Brasileira de História***. São Paulo (8)16, mar/ago 1988. p.103.

36 DELUMEAU, Jean. ***O medo no Ocidente: 1300-1800***. *Uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p.24

" Assuntos do dia - **Sem sermos temeratos**, sem intenções de espalhar o **terror entre os nossos** concidadãos, nem fazer ao longe **receiar pela nossa tranquilidade** podemos afoitamente dizer: - **Estamos sobre um vulcão.**
Sim. A cidade de Pelotas, a terra da ordem e do progresso, do **trabalho e da riqueza, está, infelizmente**, ameaçada de uma **calamidade, de uma desgraça, que compromete** o seu futuro, **os seus interesses, a segurança e a honra de suas famílias.**
(...) O Sr. Delegado de Polícia, deste termo, Major José Joaquim Caldeira, **há três dias recebeu denúncia de que se tramava e caminhava em via de rápida realização uma revolta** de escravos, combinados os da cidade com os da charqueada, que ao todo se podem elevar a perto de 3.000. (...)" Jornal *Correio Mercantil*. 5 jul. 1881.

Até onde foi possível acompanhar o caso, tratava-se de um boato, o que não deixou de exigir forte reforço policial vindo de cidades próximas e a tomada de precauções. Afinal, nas palavras do redator, "o plano de sedição pode abortar hoje; mas os gérmens ficam e amanhã podem tomar o mais fatal desenvolvimento (...)". O que se percebe é não só algum ou alguns indivíduos tomados isoladamente mas toda uma coletividade num diálogo permanente com o medo.

Face ao batuque, entendido como prática de feitiçaria, parece ter havido um medo "cotidiano e corrosivo", para usar uma expressão de Chalhoub. Medo que, disfarçado em ironias e comentários depreciativos, mal escondia o temor da manipulação de forças sobrenaturais com poderes de coação e coerção.

O medo presente no imaginário das elites era um misto de atração e ao mesmo tempo pânico do desconhecido. O relato dos objetos encontrados pela polícia nos terreiros é revelador: "um crâneo de criança,

cabelos humanos de raça branca... "[37]. Estes objetos, se é que foram encontrados, vêm no plano simbólico reforçar a imagem de uma maldade intrínseca na prática de feitiçaria. Seus promotores poderiam, nessa linha de raciocínio, provocar doenças, matar crianças[38] , lançar feitiços sobre os senhores...

Enquanto no imaginário do homem moderno céu e inferno eram antagônicos, na religiosidade popular da Colônia e mais tarde no Império, sagrado e profano se aproximaram e se separaram. Isto é demonstrado com brilhantismo por Laura de Mello e Souza, comprovando ser a religiosidade popular, desde seu nascedouro, o reino da ambigüidade , do indistinto, do multifacetado, com "os sincretismos banhando a vida religiosa e escapando por entre as fendas deixadas pelo esforço catequético dos jesuítas"[39].

No tocante à repressão, pode-se deduzir assim como o fez *Delumeau*, que o pânico e o medo da feitiçaria não teriam eclodido sem a existência de um fundo endêmico de medo dos malefícios[40].

Mostra-se revelador o interesse manifesto por aquilo que poderia numa primeira passada de olhos ser "curiosidade jornalística", mas que era na realidade um interesse em perceber se havia consciência, racionalidade e lógica nas ações dos devotos. Esse arguto interesse pode

---

[37] Jornal ***Correio Mercantil***. Pelotas. 15 mar. 1877.

[38] Na perspectiva de um estudo sobre o medo acumulado pelas elites no processo de desescravização é pertinente a leitura do macabro conto de Arthur Cortines com o qual Célia M. Azevedo abre seu livro ***Onda negra, medo branco***. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. Nunca esqueceremos da "Tia Josefa dos Prazeres", seus pastéis tenros e da mãe de Mimi.

[39] SOUZA, Laura de Mello e. ***O diabo e a Terra de Santa Cruz***. *Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das letras, 1986. p.374.

[40] DELUMEAU, J. ***Op. Cit.*** p.367.

ser percebido em mais um dos relatos de repressão ao batuque, este acontecido em Santana do Livramento.

> " Há poucos dias foi presa Marcolina Maria da Conceição casada com o cabo de esquadra Francisco Manoel de Azevedo do 4° Regimento que estacionado ali estava, por fazer constantemente em sua casa, reuniões de escravos para, com o emprego de feitiços, aqueles não serem castigados por seus senhores, alcançando ao mesmo tempo e com menor logro possível a sua liberdade. Para essas duas e tão proveitosas cousas não era mister mais que contribuir com uma pequena quantia de duas galinhas gordas, sendo uma preta, que era oferecida ao Tinhoso e outra branca ao Deus protetor dos feiticeiros.
>
> O Salão profano era no que se reuniam as irmãs para os dirigentes trabalhos da sociedade, nos dos mistérios era porém, a coisa mais séria, ali não se admitia o menor ruído, principalmente quando a feiticeira mãe junto ao trono regularmente aparamentado em que estavam colocados uma caveira, com touca negra e grinalda roxa, um copo com mil e tantas agulhas de cozer que era o símbolo da sociedade e um Santo Antônio prestavam juramento às irmãs, que pelo amor de Deus pediam submissamente a mãe feiticeira para fazer parte da Santa sociedade, ajoelhando-se e colocando a mão direita sobre a caveira e a esquerda sobre o Santo Antônio ou sobre a estandarte da grande sociedade.
>
> Depois do juramento de estilo protestando que, embora os maiores tormentos nunca descobriria os mistérios da casa, a noviça ajoelhava-se, a mãe feiticeira colocava-lhe o breve que a isentaria de todos os trabalhos do mundo, de ser castigada por seu senhor e de alcançar logo sua liberdade." *Eco da Fronteira*. Santana do Livramento, 24 abr. 1875.

O fato de um escravo estar perfeitamente consciente do que fazia e ser até mesmo capaz de explicar minuciosamente o que significava cada traço do ritual do batuque trazia um mal-estar incontrolável aos senhores de escravos e autoridades; era a expressão de não só uma

tomada de consciência por parte dos escravos, libertos e livres de sua condição, mas de mobilização para resistir à dominação e à exploração econômica, política, étnica, sexual e humana, em ultima análise. Esse poder mobilizador havia de ser neutralizado em seu "locus", pois com notícias como aquelas que vimos inicialmente, desfazia-se a folclorização das práticas religiosas, vistas como folguedos inofensivos de finais-de-semana, onde batia-se tambores, dançava-se, cantava-se e no máximo algum escravo poderia exceder-se na cachaça ou no frenesi[41].

OS NAGÔS, O BATUQUE E O PROTESTO NA FESTA CARNAVALESCA

Percebe-se que os próprios escravos e libertos capitalizaram esse poder de mobilização da *religião*, conjugando-o com outros instrumentos agora dessacralizados, como o domínio da escrita e da significação da leitura, como se observa no fantástico e irreverente Clube Carnavalesco Nagô, agente histórico importantíssimo que já em 1882 desfilava pela cidade em pról da abolição da escravatura:

> " C.C. Nagô
> Ogé, Ogé!! Ogegê!! Ao lomi
> Otiéé! Nagô
> Fróma,
> Fróma,

[41] Representativo dessa visão é o relato do suiço Carl Seidler, que presencia um casamento de negros na costa do canal São Gonçalo em Pelotas, no último decênio do séc. XIX. Veja-se o cap. III, "O tempo da festa".

Fróma,

Tudo fróma.
Pracero oio vivo, nosso rei Obá stá hi memo.
Cranavá xoxo como stá qui impedi nosso caminho
mas nosso bota feitiço n'elle;
cuidado cu nosso!!
Nosso rei Obá esse Memo que stá hi mandará e
no manda chuve; poranto froma tudo se no à
por isso mió nosso tem que pretá menage ao
DEU MONO essa memo que fazi nosso andá com
cabeça sarapantada, por tanto toca o lumuyo.
Povo ziperotense zipera, nosso oj stá negro
severizado, já prendeu na icolla de briotheca,
protanto abre o oio comnoso; nosso vai
faze turumbanba ni cabeça se sumce.
Nosso rei Obá! um! um! vai de palanquinho!
um! um! com turo sua crote, fazendo omenege
turo preto de tribu Nagô.
Abre o oio, noso vai fromá, arrede de caminho,
que nosso que passá.
Oique, oieque!! Embebé aqui!! Tuca o lumyá.

Sala de nossa reunião, 6 de fevereiro de 1883.

O sicrivon

Pai Domingo di Cancela."

Correio Mercantil. Pelotas, 06 fev. 1883.

Importante observar que o significado da palavra PAI, em Iorubá, é conhecedor das tradições africanas. E esses pais de santos, como Pai Domingo, vão incorporar, não raramente, sinais diacríticos[42] que os diferenciam,

42 Sinais diacríticos ou traços diacríticos são aqueles atributos culturais utilizados por um grupo étnico para marcar a distinção frente a outros grupos dentro de um determinado contexto, a oposição do "nós" em relação aos "outros". Aqui essa noção é utilizada na perspectiva de BARTH, Fredrik. ***Los grupos etnicos y sus fronteras.*** Mexico: Fondo de Cultura Economica. 1976; OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. ***Identidade, etnia e estrutura social.*** São Paulo: Liv. Pioneira Editora, 1976 e CUNHA, Manuela Carneiro da. ***Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade***. São Paulo: Brasiliense; EDUSP, 1986.

dando um status de superioridade, sabedoria e, neste caso, de domínio de um instrumento muito caro aos brancos: a escrita; símbolo da "civilização" e de que os negros passavam a aceitar as regras de desse jogo, com a intenção de virá-lo ao seu favor.

Assim como os participantes do "Club" assumem sua condição de diferenciação, o Pai Domingo também o faz. Manifesta conscientemente sua superioridade e sapiência perante os "perotenses"; invoca a *Rei Obá* dos nagôs, ou seja, atribui a si e para os seus a proteção dos orixás e a possibilidade de domínio e/ou interferência sobre as forças da natureza: mandará chover se necessário, colocará feitiço nos brancos se assim o desejar. Por outro lado a participação de Pai Domingo mostra que era grande o prestígio dos "feiticeiros" na medida que tinham uma atuação ambivalente: poderiam tanto fazer curas como desencadear malefícios.

A aguerrida existência do C.C. Nagô, demonstrada pelo constante apelo aos sócios e comunidade feita através da imprensa ao longo dos anos (e não somente em período carnavalesco) está a demonstrar a importância do sentido de pertença, de pertencimento entre os negros nagôs. A manutenção de uma tradição festiva e a construção de uma rede de auxílios-mútuos que se espraia durante todo o ano é o cimento que une os foliões-devotos na partilha dos custos, do ritual e da alegria de ser e manifestar sua

condição e dos seus pares[43], que certamente não era a de escravos.

Especificamente no caso do C.C. Nagô parece não haver dúvidas de que sua relação com o batuque é intrínseca e muito forte, é simbiótica. Isso se verá mais detidamente no próximo capítulo.

Se é correto afirmar que havia uma certa permissividade dos senhores e autoridades quanto a reuniões de escravos em dias especiais (feriados ou finais-de-semana) para a prática de dança, do "batuque" como chamavam, ocorrendo sob os olhos paternalistas dos senhores e à luz do dia, tornava-se coibível, passível de controle e representava uma ameaça quando a feitiçaria era realizada à noite no espaço privado, onde as ligações com o "tinhoso" eram acionadas por rituais macabros que visavam o "mal". A prática religiosa dos negros, categorizada êmicamente como "a religião" ou "de nação", e eticamente como "batuque", "feitiçaria", foi considerada desde então, perigosa e portanto, objeto de repressão policial.

O medo da noite é recorrente e mais do que isso é motivo de pânico quando associado à presença de negros. No imaginário europeu, do qual em grande parte nossa elite é herdeira, "fantasmas, tempestades, lobos e malefícios tinham muitas vezes a noite por cúmplice". Ela era, como nos esclarece Delumeau, o lugar onde os inimigos do homem tramavam sua perda, no físico e no moral[44]. O inimigo, nesse caso o feiticeiro negro, aproveita a noite para induzir o mal aos humanos, que ficariam fragilizados com o desaparecimento da luz.

[43] A respeito do C.C. Nagô veja-se para maiores informações e uma análise mais detida o capítulo II.

[44] DELUMEAU,J. *Op. Cit.* p.96.

> " Que os `perigos objetivos' da noite tenham levado a humanidade, por acúmulo ao longo das eras, a povoá-la de `perigos subjetivos' é mais do que provável. E dessa maneira o medo ***na*** escuridão pôde tornar-se mais intensamente e mais geralmente um medo ***da*** escuridão.(...) "[45]

Talvez seja oportuno lembrar que as próprias características fenótipas dos negros, especialmente a cor da tez, eram mais um motivo para associar, na visão da elite, os negros à noite - e a noite a perigo, à falta de claridade, enfim a tudo que não condizia com a civilização, com a época das luzes.

> "**NIGROMANCIA**; o ativo e muito digno Subdelegado do 3° Distrito, Sr. Antonio Onofre da Fontoura, deu ontem à noite, assalto a um cortiço situado na Rua do General Bento Martins, no qual se reuniram diariamente **alguns pobres de espírito**, para ouvirem as palavras de um **novo Messias, um preto, cremos que escravo** do Sr. Capitão Andrade Neves, **que há mais de um ano anda fugido**. Este industrioso e uma preta obesa com quem vive amasiado, **abusando da santa credulidade de seus fanáticos seguidores**, praticavam de há muito proezas e cenas **as mais repugnantes e asquerosas** que se pode imaginar. assim é que, para purificar as entidades do sexo feminino, fazi-as despojar de todas as suas vestes e extraía com os lábios - lambaris, pregos e outros ingredientes imaginários do ventre da infeliz vítima, com o sexo masculino praticava outras proezas de maior ou menor quilate. Neste pressuposto, pois não havia dentre os seus freqüentadores quem não visse no **repeitável cavalheiro, um santarrão**, que lhes prognosticava o presente, o passado e o futuro com uma **certeza realmente matemática**... Porém mais matematicamente procedeu a autoridade a que aludimos que apanhou toda esta troupe em flagrante e deu com ela no xilindró. Informam-nos que entre outros artigos

[45] DELUMEAU,J. *Op. Cit. p.99.*

nicromânticos, foram apreendidos diversos objetos de valor na busca dada no cortiço, notando-se algumas jóias de ouro, prata, etc. **Que a Justiça canonize como merece o novo santo improvisado, é o que ardentemente anelamos**". *O Mercantil.* 18 OUT. 1879. (Grifos no original)46

A SOCIEDADE EMANCIPADORA DEUS, FÉ E CARIDADE

Também não podemos esquecer que ao mesmo tempo o batuque e outras práticas mágico-religiosas conviviam com o catolicismo, com irmandades de negros e com confrarias religiosas leigas, evidenciando que as alternativas forjadas pelos negros escravizados e libertos compreendiam um leque amplo e os caminhos de expressão da espiritualidade eram muitos[47]. Apenas para reforçar a tese da repressão policial às manifestações religiosas que tinham como participantes os negros - que como veremos não se restringiam ao batuque - menciona-se aqui o caso da *Sociedade Emancipadora Deus, Fé e Caridade.*

Esta associação era na realidade uma confraria religiosa leiga organizada por negros libertos com objetivo de acumular pecúlio para a compra de alforria de familiares e entes próximos. Criada em 1882, ela tinha um caráter religioso e benemérito, aglutinando escravos, libertos e livres em prol da causa abolicionista. Essa entidade veio a

46 O caso ocorreu em Porto Alegre, de onde era o Jornal "O Mercantil" e foi relatado em estudo monográfico por MOREIRA, Paulo R.S. ***Op. Cit.*** p.27.

47 Mesmo no seio do que classificamos como Batuque, certamente existiam clivagens étnicas oriundas das diversas tribos que para o Brasil foram trazidas, alterando significativamente os rituais e a comovisão dos participantes. As diversidades das *linhas* e o sincretismo é algo que aqui, infelizmente, não conseguimos mapear. Aliás, dificilmente recuperável. Fica no entanto a advertência.

sofrer uma grave represália por sua arejada e salutar ousadia. Em agosto de 1883, quando da realização de um de seus costumeiros "leilão de prendas" e "bazar" realizado no cair da noite na casa da preta liberta Maria Magdalena da Conceição, inesperadamente adentra na casa o delegado de polícia Major José Joaquim Caldeira acompanhado de boa parte do destacamento policial e da polícia particular. Muito embora a sociedade tivesse licença das autoridades municipais para funcionamento, a casa foi invadida e saqueada. O dinheiro arrecadado desapareceu, assim como alguns objetos; 32 pessoas foram presas, sendo algumas agredidas pelo destacamento policial[48]. Para agravar mais esta situação, para saírem os presos da cadeia foi preciso ser paga a carceragem. A *Sociedade Deus, Fé e Caridade* gastou cerca de 35$000 réis para tirar da grade alguns de seus sócios.

A confraria não era o batuque. Estava regularizada perante as autoridades municipais, era conhecida e aceita na sua existência. Entretanto, não pode ser descartada a hipótese dela, ao se constituir como forma de solidariedade racial, ter servido como núcleo do batuque e continuar as atividades *profanas* com o cair da noite[49].

Também é significativo o caso de proibição que a própria Igreja Católica faz, em 1809, através do vigário José Inácio dos Santos Pereira, em Porto Alegre, dos negros dançarem e batucarem na frente e dentro da Igreja Madre de Deus - o que ocorria pelo menos em duas situações ao ano, no Natal e no aniversário de N. Sra do Rosário dos Pretos. É curioso que desse fato se origina a

48 Jornal ***Correio Mercantil.*** Pelotas, 22 ago 1883.

49 Hipótese apresentada originalmente por BASTIDE, Roger. ***As religiões africanas no Brasil.*** *Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações.* São Paulo: Liv. Pioneira Ed.; Ed. USP, 1971. Vol. I. p.79.

iniciativa dos negros da Irmandade em criarem sua própria igreja, a Igreja N. Sra do Rosário, concluída em 1827; sendo que grande parte dos irmãos eram oriundos do Candomblé da Mãe Rita da Várzea[50].

NEGOCIANDO COM A ESPIRITUALIDADE

A representação das práticas religiosas dos populares estava em sintonia com o pensamento social da época, qual seja, uma embrionária porém persuasiva visão evolucionista que percebia o negro como uma "raça" inferior, selvagem, destituído de uma capacidade intelectual que o habilitasse a viver na civilização como um igual. Essa concepção eurocêntrica da qual partilha a elite brasileira terá desdobramentos mais sofisticados mas não menos racistas a partir da última década do Séc. XIX, com os estudos de Nina Rodrigues e Oliveira Viana[51] .

Embora tenhamos que relativizar a fidedignidade da fala dos "fiéis" , presos em flagrante no batuque, pois filtrada pelos informantes-jornalistas nos chega distorcida, é possível reter algumas informações básicas, quais sejam: o vínculo entre a fé e a graça a ser alcançada por intermediação dos orixás, a identificação objetiva dos principais problemas enfrentados - a falta de liberdade, a opressão e a violência física e a infelicidade gerada pela exploração econômica. E o que é importante: o que é

50 MACHADO, Nara H. N. "A Igreja de N. S. do Rosário dos Pretos". ***Estudos Ibero-Americanos***. PUC-RS, XVI (1,2): 189-196. jul e dez. 1990.

51 Para maiores esclarecimentos sobre as teorias raciais aplicadas às Ciências Humanas ver: BANTON, Michel. ***A idéia de raça***. Lisboa: Edições 70, 1979. Para o contexto brasileiro do séc. XIX, consultar um trabalho recente que atualiza essa discussão, trata-se de SCHWARCZ, Lília. ***O espetáculo das raças***. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

pedido é que a vida não só seja diferente do que **é**, mas fundamentalmente **melhor** do que é.

Afinal, acoutar-se numa "casa de religião" como o fizeram os escravos presos no terreiro da preta Matildes tinha um significado muito especial. Reunir-se lá, segundo a própria, "para virar" , significava pedir socorro aos Orixás e mesmo para achar fortuna no jogo, nas mulheres, e para curarem-se de certas enfermidades. Para tanto, paciente e articuladamente redes de apoio e solidariedade eram forjadas. Matildes chega a alugar o africano João sob o pretexto de produtor de velas, mas com o secreto objetivo de *trabalhar* no terreiro; do mesmo modo Zeferino Vieira Rodrigues, um dos assíduos freqüentadores, dava cobertura legal como fiador do aluguel da casa[52].

Em Rio Grande, alguns anos antes, chegou às mãos do Delegado da Polícia um pedido que comprova que a negociação também era acionada pelos negros na relação com as autoridades, utilizando-se para isso de uma tradição cultural pré-existente, que denominamos paternalismo[53].

52 Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Inquéritos. Maço 2, 1858.

53 Embora não tenha assumido centralidade neste estudo, o paternalismo foi um dos mais importantes componentes nas relações entre senhores e escravos e entre esses e as autoridades constituídas. A contribuição do historiador norte-americano Eugene Genevose é valiosa e original nesse sentido, pois esse autor demonstra que o paternalismo tinha leituras diferentes por parte de senhores e escravos, significando uma "vitória moral para os próprios escravos. A insistência do paternalismo em obrigações mútuas - deveres, responsabilidades e, em última instância, até direitos - representava, implicitamente, a humanidade dos escravos". GENOVESE, Eugene. ***A terra prometida; o mundo que os escravos criaram.*** Rio de Janeiro: Paz e Terra; Brasília,DF:CNPq, 1988. p.24. Para uma investigação acerca das possibilidades teóricas do conceito de paternalismo nas sociedades escravistas modernas e sua aplicação em um estudo de caso que trabalha com o *candombe* no contexto da Argentina no Governo de Rosas, ver MELLO, Marco Antônio Lirio de. ***O paternalismo na relação de Rosas com os negros: Buenos Aires (1829-1840).*** Porto Alegre. Cadernos de Estudo. nº 7. Curso de Pós-Graduação em História/UFRGS. p.20-49.

Assim se refere o liberto Antonio, quando envia correspondência às "autoridades":

> " Ilmo. Exmo. Sr. Chefe de Polícia
> Diz Antonio Bezerra, preto forro, proprietário nesta cidade, que querendo brincar em candomblé com seus patrícios, de nação Mina, extramuros da cidade, por espaço de um ano, nos dias de santa guarda, vem submissa e respeitosamente implorar a V.Sa. concessão para tal, atento que é o único divertimento que a triste e miserável posição do africano pode implorar, outrossim por terem nesse mesmo divertimento o tirarem esmolas entre os seus para a liberdade de um em final de ano". (Polícia, Requerimentos, maço 95 - AHRS)[54]

Como é possível perceber no documento, Antonio, mesmo que não tenha sido o redator do pedido, instruiu a quem o fez para que destacasse sua condição, em primeiro lugar de **proprietário**, e em segundo lugar de **forro**. Além disso a descrição do Candomblé, mascarado como um simples "divertimento" e brincadeira entre "patrícios", não entrando em choque com o catolicismo, a religião oficial, e o tom submisso e respeitoso do pedido, garantiram sua aprovação alguns meses depois.

A defesa do oprimido, do marginalizado é ambígua. Aquele que não pode atacar frontalmente, procura formas simbólicas ou alternativas para oferecer resistência às forças poderosas, sejam quais forem. Nesse sentido, a gestação de núcleos de convivência cultural autônomos em relação à classe senhorial, através da religiosidade, se realiza como uma forma de conhecimento do real, como uma prática que ao mesmo tempo reforça e nega esse real,

54 Apud MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. ***Op. Cit.*** p.24-25.

combina fatalismo (conformismo) e desejo de mudança (inconformismo)[55].

Espaço de refúgio, de protesto, de construção e manipulação de traços diacríticos visando a manutenção de uma identidade étnica, o batuque foi, ao criar relações de sociabilidade e solidariedade entre os negros escravizados e libertos, uma importante manifestação da chamada cultura de resistência[56] no cotidiano escravista. Se de um modo geral pode-se perceber, nos casos aqui relatados, que a maior parte dos episódios representados como "feitiçarias" estavam embebidos no sincretismo afro-brasileiro, sobreviviam ainda fortes conotações de raízes africanas.

As religiões populares, e o batuque pode ser aí incluído, na busca de justiça, se constituem não só como paliativos para as desgraças reais de um cotidiano percebido como sem saída, mas também como elaboração realista e consciente das adversidades do cotidiano, funcionando como pólo de resistência numa sociedade onde a cidadania foi recusada para a maioria e onde a opressão é a regra de existência social das camadas populares[57].

É preciso reconhecer que há limitações no que diz respeito ao grau de representatividade dessas práticas. Afinal, não serão singularidades? Não serão exceções? Infelizmente não nos é possível traçar um quadro estatístico pormenorizado quanto a presença do batuque do Rio Grande do Sul do séc. XIX, dada a inexistência de

55 CHAUÍ, Marilena. ***Conformismo e resistência.*** *Aspectos da cultura popular no Brasil.* 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. p.123.

56 Utilizamos o conceito de *cultura de resistência* no sentido pensado por BORGES PEREIRA, João Baptista. "A cultura negra: resistência de cultura à cultura de resistência". ***Dédalo*** nº 23. 1984. Revista de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

57 CHAUÍ, Marilena. Op.Cit. p.81.

estudos acerca desse tema e o próprio distanciamento temporal que torna senão impossível, extremamente difícil a recuperação desses dados.

Porém, a exemplo de Robert Darnton, não vemos porque a história cultural deva evitar o excêntrico ou abraçar a média, porque não se pode calcular a média dos significados nem reduzir os símbolos ao seu mínimo denominador comum[58].

Acredito que seja importante reforçar a idéia de que na base de todos os estudos sobre essas novas temáticas do poder, e aqui se insere esta pesquisa, está a discussão sobre o significado e o caráter das transformações na história e a constituição de sujeitos históricos diferenciados em qualquer transformação que se busca entender, seus projetos e estratégias de luta[59]. E na historiografia é indubitavelmente fecundo o campo de investigação para aqueles interessados em compreender o papel da cultura na permanência, assim como na mudança social.

Efetivamente o batuque constituiu-se como um espaço de resistência simbólica[60] à escravidão, onde o conflito era preterido em relação às práticas de negociação com a espiritualidade. E é justamente o aspecto da **negociação** que parece um dos mais profícuos da investigação. Ampliando os importantes estudos desenvolvidos por Stuart Schwartz, João José Reis e Eduardo Silva, entre outros, sobre a participação dos

[58] DARNTON, Robert. Op.Cit. p.XVII.

[59] FÉNELON, Déa R. "Trabalho, cultura e história social: perspectivas de investigação". ***PROJETO HISTORIA***. São Paulo. PUC-SP, 1981. p.35.

[60] Identificamos como símbolos e consideramos "simbólicos" todos os signos, atos ou objetos, todas as figuras intelectuais ou as representações coletivas graças às quais os grupos organizam conceitualmente o mundo social ou natural e constróem sua realidade percebida e comunicada. Cfe. CHARTIER, Roger. "la historia cultural redefinida: práticas, representaciones, apropriaciones". ***PUNTO DE VISTA***. Ano XII, nº 39, dic. 1990. Buenos Aires. p.45.

escravos nas práticas de negociação, reivindicação políticas e trocas mercantis, podemos acrescer as práticas de negociação com a espiritualidade. Através dos vivos buscar-se-ia chegar até os deuses, para que esses intermediassem a favor dos escravos, numa luta por demais desigual.

O CLUB CARNAVALESCO NAGÔ[1]

" É um exagero ver o Carnaval e o Desgoverno como uma 'mera válvula de escape' ou como mera fórmula de diversão primitiva e pré-política. (...) a estrutura da forma carnavalesca pode evoluir de modo a servir tanto para reforçar quanto para sugerir alternativas à ordem existente."

Natalie Davis

Gostaria, antes de me embrenhar por entre a empiria e o nem sempre decifrável discurso de pesquisador, de apresentar um dos auxiliares que contribuiu decisivamente para essa pesquisa. Seu nome, pelo menos assim o conheci, é Pai Domingo di Cancela, negro liberto, de origem Nagô, Pai-de-Santo e escrivão do Club Carnavalesco Nagô.

É muitíssimo provável que não o conheçamos, que sequer tenhamos ouvido falar nele, e é compreensível isso. Além de Pai Domingo ser uma das "almas ", que viveu entre nós, os mortais, há mais de um século, a história das manifestações das camadas populares em nosso país é pouquíssimo estudada e especialmente a participação dos negros nos folguedos carnavalescos em sua origem no século XIX.

Partilhar da presença de Domingo, de Gacipá ou de Paleguá Mongongê por algumas páginas é ao mesmo tempo um convite e um desafio. Familiaridade e *estranhamento*, alternadamente, serão nossos

1 Uma primeira versão deste Trabalho foi apresentada na IV Semana Acadêmica de História da UFRGS. Porto Alegre, 20 de outubro de 1993, mimeo.

acompanhantes nessa breve viagem até a distante Pelotas do séc. XIX. Como passaporte necessário para chegarmos lá, além da imaginação, precisaremos da chancela da etno-história. Vejamos o porquê.

Lançar mão de alguns referenciais dos antropólogos e de seus estudos foi uma necessidade mesma, frente a desconcertante riqueza da empiria - especialmente a fala dos carnavalescos Nagôs - levando a que se revisse referenciais, leituras e procedimentos e que se reeducasse o olhar sobre o material trabalhado. Tudo isso para desvendar um *caso* e ser o tradutor de uma cultura para outra, como o queria Evans-Pritchard[2].

Há uma tentativa explícita de fazer aqui um esforço de aproximação entre história e antropologia, cruzando os dados recolhidos[3] sob um olhar da história social e cotejando com uma certa produção da antropologia interpretativa. Compartilho da tese que afirma que história e antropologia são disciplinas que têm muito a acrescentar uma à outra, através de um diálogo de iguais, de uma abordagem interdisciplinar que garanta a especificidade e a virtualidade de ambas.

Nessa perspectiva foi-me muito útil a reflexão que faz E.P. Thompson, quando afirma que "o impulso antropológico é percebido não na construção de modelos, mas na identificação de novos problemas, na percepção de antigos problemas sob novas perspectivas, na ênfase em normas ou sistemas de valores e rituais, na atenção às

2 EVANS-PRITCHARD, E.E. "antropologia social: passado y presente". In: ***Antropologia social***. Barcelona: Crítica, 1985. p.15.

3 O que apresentarei aqui baseia-se nas seguintes fontes de pesquisa: jornais do período 1870-1884, livros de memorialistas e cronistas da cidade de Pelotas, trabalhos de folcloristas, além, é claro, da bibliografia de apoio de historiadores e antropólogos.

funções expressivas das diversas formas de motim e revolta e nas expressões simbólicas da autoridade, do controle e da hegemonia "[4]. É nesse sentido que buscarei o apoio do viés antropológico.

Mas, antes de entrar propriamente no estudo talvez fosse apropriado apresentar algumas ressalvas que faz o mesmo Thompson, quanto ao aproveitamento das contribuições de folcloristas e mesmo antropólogos acerca da permanência cultural. Os estudos sobre o ritual, por exemplo, no qual se insere o nosso caso, só podem ser interpretados quando os dados deixam de ser considerados como fragmentos do folclore, como "relíquias", e passam a ser contextualizados. Assim, na análise de um determinado ritual, importa ultrapassarmos a forma e atentarmos para as relações que nele se expressam[5].

É bem verdade que só muito recentemente os historiadores, especialmente em nosso país, despertaram o interesse pelas expressões ditas secundárias, como os rituais mortuários, as festas carnavalescas, as cerimônias, os fatos extraordinários, etc. Sua crescente aceitação deriva, de um lado, do reconhecimento do anacronismo que significou a monocausalidade política ou econômica que marcou a produção do conhecimento histórico por décadas a fio. Por outro lado, deriva de um amadurecimento progressivo da historiografia que vimos produzindo, mais atenta e sintonizada com a heterogeneidade e a complexidade da vida em sociedade,

4 THOMPSON, E.P. "Folkore, anthropology, and social history"In: ***The Indian Historical Review***. Vol. 3, nº 2, January 1977. p.249.

5 SOHIET, Raquel. "O drama da conquista na festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural ". ***Estudos Históricos***. Rio de Janeiro, Vol. 5, nº 9, 1992, p.46.

mais sensível às manifestações culturais que catalisam ou entravam o processo de transformação social.

O aporte da História Cultural tem-nos auxiliado sobremaneira a caminhar nessa direção. São autores como Roger Chartier, Carlo Guinzburg, Robert Darnton, Natalie Davis e Peter Burke que, entre outros, têm avançado nessa direção e vêm balizando caminhos dantes muito pouco conhecidos por historiadores.

Ainda como um preâmbulo, que já vai longo, é pertinente referir a produção historiográfica acerca das relações sociais no interior do sistema escravista. Esta, até muito recentemente, partilhava do entendimento de que foram exclusivamente os interesses econômicos ingleses que forjaram e forçaram as elites agrárias à abolição do escravismo brasileiro, e que, essencialmente foram medidas político-jurídicas que determinaram a extinção progressiva do escravismo. Nesta ótica os movimentos abolicionistas cumprem um papel fundamental, de agentes da libertação negra. E essencialmente os louros foram recebidos pelas associações e clubes abolicionistas, criados e dirigidos pela elite branca[6].

Entretanto, o que a historiografia brasileira recente nos tem revelado é que a resistência à escravidão não se constituiu como uma reação necessariamente manifesta através da força, do confronto direto, da violência e da negação extremada à ordem constituída[7]. A partir da

6 MONTI, Verônica A. Martini. ***O abolicionismo: sua hora decisiva no Rio Grande do Sul - 1884.*** Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

7 Podem ser citados, entre outros, autores como SCHWARTZ, Staurt B. "Resistance and accomodatin in 18 th century Brazil: the slaves wiew of slavery". ***The Hispanic American Historical Review***. Vol 57, nº 1, 1977; SILVA, Eduardo e REIS, João José. ***Negociação e conflito:*** *a resistência escrava no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

década de 70 os escravos e libertos vieram a cumprir um importante papel de catalisadores do movimento abolicionista, forjando uma cultura de resistência que teve um importante papel na desagregação da ordem escravocrata. É nessa perspectiva que se desenvolve esse estudo de caso, centrado em um grupo carnavalesco na mais populosa das cidades de então, no contexto do Rio Grande do Sul.

A CARNAVALIZAÇÃO: ENTRE O SIMBÓLICO E O POLÍTICO

É o carnaval, esse ritual de passagem que hoje confunde-se com a nossa própria identidade como brasileiros, um desses momentos privilegiados em que nós pesquisadores podemos visualizar numa escala ampliada o universo da cultura popular. É, sem sombra de dúvida, um evento em nada desprezível; afinal, o carnaval é considerado como a festa popular de mais significativa expressão em todo o Ocidente.

Em uma perspectiva que podemos considerar reducionista, a festa - e aí se inclui a festa carnavalesca - foi, durante muito tempo considerada como "um recurso utilizado pelo poder para a manipulação e o reforço da ordem vigente, capitalizando em proveito próprio os excessos nela manifestados"[8]. Lugar comum torna-se associar atividades lúdicas e festivas a momentos exteriores e desprovidos de conteúdo político. Porém não poderíamos

8 A crítica é feita por SOHIET, Raquel. "O drama da conquista na festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural ". ***Estudos Históricos***. Rio de Janeiro, Vol. 5, nº 9, 1992, p.54.

nos furtar à oportunidade de apontar que sob o influxo de aportes teóricos no campo da Antropologia Histórica, da História Cultural e da História das Mentalidades, é possível reverter o estereótipo enunciado, e talvez até mesmo mapear o universo mental do homem comum, dos subalternos e, neste trabalho, de uma coletividade de negros marginalizados. Análises de fenômenos coletivos, como revoltas e rituais, entre os quais a festa, vem comprovando essa potencialidade que contribui sobremaneira para a melhor definição daquilo que chamamos cultura popular[9].

A festa carnavalesca, enquanto um ritual de passagem, chama a atenção do pesquisador interessado pelo universo das manifestações culturais porque nela se aglutinam pessoas, grupos sociais e mesmo a multidão, que ganham visibilidade própria e que se diferenciam da rotina do dia-a-dia. Marcada pelo signo da diferença, a festa durante o carnaval é caracterizada pela mudança de comportamento e de sentido para as práticas sociais.

Todavia, já apontava Roberto DaMatta que o carnaval, mesmo sendo extraordinário, está no domínio dos *eventos previstos*[10], ou seja, *construídos* explicitamente e diferentes dos "milagres", dos " desastres ", das "catástrofes ".

9 Podemos sublinhar nessa perspectiva dois trabalhos já bastante difundidos, um de caráter marcadamente antropológico e outro de um historiador. Trata-se MAGNANI, José Guilherme Cantor. ***A festa no pedaço:*** *cultura popular e lazer na cidade.* São Paulo: Brasiliense, 1984; REIS, João José. ***A morte é uma festa.*** *Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX.* São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

10 DaMATTA, Roberto. "Carnavais, paradas e procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos ". ***Religião e sociedade.*** nº 1, maio 1977. p.5.

Se o carnaval estimula e permite a *inversão* de papéis e posições sociais[11], ele também se apropria de relações estáveis, do mundo do dia-a-dia, manipulando-as, como se verá no caso dos carnavalescos Nagôs e, enquanto *ritual,* coloca-as em destaque, dizendo coisas com mais veemência, exteriorizando com mais clareza e com menos compromisso quanto à forma e à coerência mensagens e representações sociais.

Quanto ao Club Carnavalesco Nagô nossas informações advêm das fontes jornalísticas, extremamente valiosas por perpetuarem a livre expressão dessa associação, que veiculava regularmente anúncios nos jornais locais *Correio Mercantil* e *Diário de Pelotas.* Em uma escala menos utilizada neste capítulo, essas fontes também possibilitam um exercício similiar àquele feito em relação ao Batuque, para a recuperação do imaginário das elites.

Seu surgimento data do ano de 1882 e até o marco limite da pesquisa, que é o ano de 1884, o mesmo continua a existir. Seus componentes eram negros libertos de origem Nagô, conforme o relato de sua primeira aparição em público, que causou grande impacto:

11 Essa inversão não é aquela que presenciamos ainda hoje, nos carnavais da cidade, quando os homens se disfarçam de mulheres, ou quando se troca o dia pela noite e o trabalho pela folga, nem a ordem pela desordem. Pensamos aqui os Nagô fazendo uma inversão simbólica relativamente controlada, mais propriamente uma *reversão de status,* temporária por certo, e que tem como uma das características principais a inversão das posições hierárquicas da ordem social. Ver a respeito TURNER, Victor. ***O processo ritual.*** Petrópolis: Vozes, 1974. Cap. 5 - "Humildade e Hierarquia. A liminaridade de elevação e de reversão de Status".pp.201-245.

"Club Nagô - Apenas organizado, fez o Club Nagô a sua apresentação de maneira digna de todos os aplausos na terça-feira última.

Compunha-se de cerca de vinte negros minas, capitaneados por um personagem eminente, a julgar pelos vistosos trajes e pela gravidade do porte.

Em diversas ruas, exatamente em frente às janelas onde se achavam as moças mais gentis da nossa cidade, lá paravam os tratantes negrinhos e armavam danças, entoando canções.

(...)

Em todo o seu trajeto arrastavam uma multidão de apreciadores." *Correio Mercantil.* Pelotas, 23 fev. 1882

A "personagem eminente" é aquela que sobressai na capa deste livro, Pai Cricipim, que representava o Rei Obá. Mas antes de falar de Cricipim, observemos alguns detalhes[12]. A importância da "farda" é muito grande, pois é ela, assim como o estandarte do C. C. Nagô, que garante o traço distintivo, não só perante as outras etnias, mas também perante aos brancos de um modo geral. Estar

12 Os detalhes muitas vezes são como pérolas, pequenas preciosidades que escapam a um olhar menos atento, que observa somente a concha que as protege. Na historiografia, Carlo Ginzburg cunhou o termo e o método que chamou "paradigma indiciário" e que consiste na recuperação de uma prática comum utilizada por Giovanni Morelli, Freud e Sherlock Homes, a personagem ficcional de Conan Doyle. Todos os três baseavam-se na astúcia, na perspicácia, no faro e sobretudo na atenção aos indícios, aos pormenores, aos dados marginais, buscando sempre decifrar ou "ler" as pistas deixadas. GINZBURG, Carlo. ***Mitos, emblemas e sinais; morfologia e história***. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 143-179. Já Robert Darnton em seu cativante livro "O grande massacre dos gatos" exposa uma posição ligeiramente diferente, afirmando que nomear o exótico, desviando-se do caminho batido pode não ser uma grande metodologia, mas cria a possibilidade de se apreciar alguns pontos de vista incomuns, que podem ser os mais reveladores. DARNTON, Robert. ***O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa***. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p.XVII.

fardado especialmente para um desfile significa estar, a rigor, preparado para ser olhado, aplaudido, observado e até mesmo admirado pelos transeuntes e assistentes.

Para tanto, os esforços não eram medidos. Como lembra Marlyse Meyer em sua bela narrativa sobre o Bumba-meu-boi, todos os folguedos populares têm compromisso com a beleza, sempre buscando "sair lindo na avenida". Onde as possibilidades são poucas, a vontade nunca falta e "o sacrifício sempre vale a pena", sempre se dá um jeito para criar um filho que não é próprio, fazer um tosco enxoval para a filha e comprar os "comes e bebes" para a festa de casamento. É a paixão pela festa que gera a beleza[13].

Não se pode aqui dissociar o poder político do poder simbólico. É todo um cerimonial cuidadosamente preparado, tecido com a paixão da pertença étnica, que combina a tradição da coroação dos Reis, a coreografia e a musicalidade Iorubá, com sinais diacríticos apropriados dos carnavais nos moldes europeus, como os balões venezianos, os fogos de bengala e os carros alegóricos. E a busca desses traços distintivos e originais parece ter sempre em vista um lugar próprio em oposição aos demais clubes e cordões carnavalescos compostos por brancos abastados.

Gostaria de dar a vez da fala agora aos próprios sujeitos dessa história, para que se possa ter uma idéia, ainda que embotada pelo tempo e pelo filtro das palavras, de quem eram esses sujeitos que enunciei e não lhes apresentei. Eis aqui o Pai João de Nagô:

13 MEYER, Marlyse. O camaval nos folguedos populares brasileiros. ***Caminhos do imaginário no Brasil***. São Paulo: Ed. USP, 1993. pp. 212-213.

" Club C. Nagô

Esse mêmo que tá hi!!!

Cecuta lá, regara oio!!!

Pareceros! ... nosso Cricipim tendo recebido oride por esse fio passa pró má, e pró esse matto turo, e que trásse notícia prá turo fazé representa pela primeira vez a nossa tribu de Nagô, pró esse mêmo, nosso turo juntou e vai fazé nosso passeo n'esse mêmo dia de cranabá, nosso turo pracero vae fazé ajuntamento na casa de tia Benedita prá depois come Angú Broinha e vatapá nosso vae pro essa rua turo tocando nósso trumento e faze viva! ... a esse club de branco, e club Brocionista; e quando esse sino da igreja bate deso hora nosso entra no baracão de Praça.

Nosso vai sahi às seis hora i pede a esse branco turo bote benção a nossa tribu.

O crivão

Pae João de Nagô

Pelotas, 19 de fevereiro de 1882."

Correio Mercantil. Pelotas. 25 de fevereiro de 1882.

Ressaltando o significado dessa manifestação do C.C. Nagô pode-se afirmar que o espaço carnavalesco, como também o percebe Renato Ortiz[14] e outros

14 ORTIZ, Renato. ***A consciência fragmentada***. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, p.11.

estudiosos do tema[15], mesmo que contido e domesticado pela ordem social, é um elemento de manifestação do político que se articula no interior do ritual da folia. Não seria prudente esquecer que o imaginário político é também construído por imagens, que produzem significados, balizando comportamentos e sintetizando determinadas expectativas.

Acompanhando sua trajetória, percebe-se pelos anúncios serem frequentes as reuniões preparatórias, realizadas na grande maioria das vezes aos domingos à tarde, para, no próximo carnaval, o clube se apresentar novamente com maior organização e eficácia: o que ocorre, de fato, no carnaval de 1883.

" Carnaval - as diversões de terça-feira tiveram muito mais interessantes e animadas do que as dos dias anteriores.

A monotonia a que parecia condenado o carnaval foi dissipada pelo brilhantismo com que se apresentaram os clubs `Nagô' e `Trovadores do Luar'.

O primeiro com banda de música, formando em alas, trajando costumes africanos, conduzia um carro representando a aurora da liberdade, no cimo do qual, por entre nuvens aparecia uma gentil criança, que simbolizava a redenção do escravo, belíssimo pensamento que merceu gerais aplausos. (...)" *Correio Mercantil*. Pelotas, 08 fev. 1883.

Com essa apresentação fica evidente junto à opinião pública o posicionamento do Club frente à questão abolicionista, propagandeando seus ideais, fazendo a crítica

15 SIMSON, Olga R. de Moraes von. "Folguedo carnavalesco, memória e identidade sócio-cultural" ***Resgate***: revista de cultura do Centro de Memória/UNICAMP. Campinas, 1991, nº 3, p.54.

social ao regime escravocrata; e isso através do jogo lúdico e sedutor da festa carnavalesca, da brincadeira no espaço das ruas, o espaço do grande público.

E é justamente no espaço da rua, em oposição ao espaço privado, o espaço dos salões, que se expressará o Club. Não resta dúvida que a oposição carnaval de rua X carnaval de salão emerge nesse momento, contribuindo para que os nagôs se organizassem em sua entidade no espaço possível naquele momento: a rua. Dado o presumível fechamento da sociedade à iniciativa dos nagôs, até mesmo as reuniões administrativas podiam ser realizadas na própria via pública ou, quando possível, em locais cedidos e negociados não sem dificuldades, como indica a convocatória veiculada nas páginas do *Correio Mercantil* de outubro de 1883.

" C. C. Nagô

Por ordem do sr. presidente, convoco a todos os Srs. sócios a uma sessão de assembléia geral, segunda-feira, 8 do corrente às 8 horas da noite, na rua General Osório junto à Loja Camponeza, sendo seu único fim proceder-se à eliminação de sócios em atraso de suas mensalidades.

Pelotas, 6 de outubro de 1883

O secretário, A. Moraes"

É na rua que os negros ganham visibilidade estética, pela originalidade, pelo sentimento de pertença e pela

beleza da festa. É na rua[16] que o estandarte do Club é apresentado como sinal distintivo, simbolizando, juntamente com a vestimenta, a sobrevivência de uma cultura de resistência à escravidão e a todos os seus desdobramentos, impostos aos negros.

Partilha -se aqui da tese de que não foi o carnaval em si que mobilizou os negros em torno de um Clube, mas, sim, que ele serviu antes de tudo como um espaço alternativo aos existentes - espaço esse que permitia, pelas características dos festejos, a livre expressão do grupo.

Parece acertado concordar com a explicação de Roger Bastide, em *Sociologia do Folclore Brasileiro*, de que o carnaval com sua abrangência e caráter de liberalidade funciona como um imã, atraindo as manifestações folclóricas que já não encontram ressonância na sua data tradicional.

Pelo que se pôde detectar, tanto em Pelotas quanto em Porto Alegre, são as sociedades dos Nagôs e a dos Congos, respectivamente, as primeiras a reivindicar o fim da escravidão nos desfiles, a apresentar carros manifestando o desejo pela " redenção dos cativos " e, além disso, a exemplo de outras entidades, a angariar fundos para a compra de cartas de alforria.

Sociedades como o C.C. Nagô e o Grupo dos Congos surgiram originalmente das Congadas e se constituíram como uma reação aos bailes burlescos nas grandes sociedades carnavalescas que existiam em Porto

16 A propósito das manifestações de rua enquanto rituais grupais representando a busca da cidadania e a afirmação étnica na cultura urbana consultar RYAN, Mary. "A Parada norte-americana: representações da ordem social do século XIX. ". In: HUNT, Lynn. ***A nova história cultural.***, São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Alegre e Pelotas, cidades reconhecidamente desenvolvidas, do ponto de vista dos atrativos palatáveis à elite *civilizada*.

A participação do *Grupo dos Congos* como cordão carnavalesco data, pela primeira vez, de 1877. É representado por jornais da época e cronistas como um grupo modesto, simpático e dono de uma barulhenta charanga, além de carros humorísticos[17]. Reaparecem os nossos *Congos* em 1883, angariando fundos para a libertação de escravos e expressando-se de modo similar aos Nagôs, como referiu Athos Damasceno, "em meio língua de preto":

> "Grandi trumentação! Grandi situriasmo! Regara Oio! Abre Obido! Sicuta êsse: Noso tomá riberação para rearizá grandi foria ni 3 dia de Cranavá; nosso bai girê fetuá en todo baruiu êsse fesita, afim zi nosso rancá de féro di cravidão uma dosso pracero; pra isso nosso turo bem trazé ni frente dus oio de branco, que gotita de vibredare, êsse nacto de grandi sphirantropia. Agora noso turo fica siperando que essi genti que é fio dessa tera num vae deixá de fazé pruqué papai de Nosso aqui tá ni ceu hade judá, papai mamãe di fio di tera, aquére que fô guarijuva nosso, ni esse barabodó! Pressita tenção! ! Siri programa bae sê desitribuira pro meio di esse cousa que tá casando sirepeci ni quaquaça di gente turo e qui si chama Terefone y esse dia di disitribuição di esse quaquê hade tê rugá ni Romingos, 4 de Fiberera di ano qui tá caminhando. Chuta di Zambezi ni Porito Alegre. 30 di mexi squi tá prá acabá. 1° crivão - Paleguá Mongongê "[18].

17 DAMASCENO, Athos. ***O carnaval porto alegrense no séc. XIX***. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1970. p.47.

18 Citado por DAMASCENO, Athos. ***O carnaval porto alegrense no séc. XIX***. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1970. p.72.

A referência à "grandi sphirantropia" consistia na compra da carta de alforria de uma escrava chamada Maria Delfina, que realizou-se no Teatro São Pedro, numa festa concorrida que foi capitalizada como uma manifestação contra a escravidão.

Embora o Grupo se apresente novamente em 1885 e busque se rearticular em 1892, não mais desfilam pela Capital, deixando apenas sua lembrança longínqua. Embora seja difícil visualizar o Grupo dos Congos com a nitidez com que se enxerga os Nagôs, pode-se atribuir a ambos práticas bastante semelhantes, até mesmo na linguagem utilizada e nos objetivos que os inspiravam.

Encontrou-se também na cidade de Rio Grande, referências esparsas à existência do *Club Mina* que, segundo o correspondente do Jornal Correio Mercantil na cidade, apresentou-se no carnaval de 1881 "com alegorias à escravidão e à liberdade, fazendo um batuque, dançando e cantando um tango"[19], mas também denunciando as barbáries do cativeiro[20]. O redator ainda menciona estarem os Minas bastante ritmados e vestidos com trajes característicos, fazendo desfile pelas principais ruas da cidade. Infelizmente não se obteve mais dados acerca desse grupo; fica aqui o indicativo para possíveis interessados na temática. Em Jaguarão, outra localidade com grande concentração de cativos, também vê-se surgir, no Carnaval de 1884, o Club União Jaguarense, segundo as informações jornalísticas. organizado por operários, em sua maioria negros[21].

19 CORREIO MERCANTIL. Pelotas. 01 de março de 1881. p.1.

20 CORREIO MERCANTIL. Pelotas. 04 de março de 1881. p.1.

21 CORREIO MERCANTIL. Pelotas. 08 de fevereiro de 1881. p.2.

CONGADAS E CUCUMBIS

O significado que assumia para os negros a eleição e coroação do Rei Congo não era apenas o de um brinquedo ou diversão. Leila Algranti[22] recolheu uma curiosa correspondência do Intendente Geral do Rio de Janeiro, Paulo Fernandes Viana, com os Ministros de Estado, na qual comunica que a Rainha da Nação Cassange disputava legalmente o direito do liberto Cristovão Pinto, substituto do Rei efetivamente eleito, presidir as Congadas de 1813; ou seja, havia grande prestígio em *ser* Rei, na medida que o próprio grupo étnico - a Nação Cassange - reconhecia a legitimidade do processo de escolha e seu líder.

O papel desempenhado pela nobreza podia ser de grande importância. O Historiador baiano João José Reis, analisando as revoltas escravas nos engenhos do recôncavo baiano, menciona uma das mais importantes, acontecida em fevereiro de 1814, na qual cerca de 250 escravos atacaram armações pesqueiras em Itapoan, mataram dezenas de pessoas, incendiaram barracões, gritando por liberdade, dando vivas aos negros e a seu "rei"[23]. Segundo o inquérito o líder seria um certo negro hauça de nome João, chamado de " Malomi ou sacerdote "; e como braço direito do Rei negro, o escravo Francisco Cidade, identificado como " presidente das danças de sua nação, seu protetor e agente " , ou seja, um pai-de-santo de candomblé.

22 ALGRANTI, Leila. "Costumes afro-brasileiros na corte do Rio de Janeiro: um documento curioso." ***Boletim do Centro de Memória UNICAMP***. Campinas. V.1, nº 1. jan/jun.1985. p.13-17.

23 REIS, João José. "Recôncavo rebelde. Revoltas escravas nos engenhos baianos". ***Afro-Ásia***. UFBA; Ianamá, Salvador. nº 15, abr. 1992. p.105.

Dez anos mais tarde, outra revolta, essa acontecida num engenho em Ilhéus, teve na liderança um " rei dos negros " e sua companheira, a " rainha "[24].

O poder dos Reis e Príncipes reais ou imaginários é um tema de estudos promissor. J.J. Reis aponta o escravo Bernardo, em 1845, como o "príncipe dos nagôs " em Santana da Aldeia-BA, que tinha casa própria, armas, munição, e reunia com freqüência seus companheiros para batuques, dando-lhes proteção e desafiando as autoridades locais[25]. No Rio de Janeiro, Eduardo Silva[26] nos revela o *Rei Obá II d'África*, num estudo magistral na perspectiva de uma história cultural dessa personagem tão popular e identificada com os interesses dos negros no final do Império no Rio de Janeiro. E no Rio Grande do Sul, a história de vida do Príncipe Custódio vem sendo exaustivamente estudada pela antrópologa Maria Helena Nunes, desvendando sua influência política nos bastidores do governo de Borges de Medeiros na República Velha[27].

É provável que o caso do Rei Obá, do Club Carnavalesco Nagô, tenha sido um dos muitos em que um africano, tendo pertencido a uma família real em território africano, termina reavendo algum poder e prestígio e até privilégio dentro da sua etnia e, quem sabe, até mesmo de várias delas, no interior da sociedade escravista.

24 Ibidem. p.112.

25 Ibidem. p.121-122.

26 SILVA, Eduardo. ***Prince of the people.*** The life and times of a Brazilian free man of color. Londres: Verso, 1993.

27 NUNES, Maria Helena. "História de um príncipe africano ". Pelotas.In: ***I Kizomba***. Curso "A História da escravidão em Pelotas: cultura e cidadania". Pelotas, mimeo, nov. 1993.

Buscar-se-à recuperar, logo a seguir, tanto quanto possível, as prováveis origens desse auto carnavalesco na história das manifestações dos negros, cotejando o estudo de caso em foco com a produção de antropólogos, folcloristas e cronistas acerca das *Congadas* e *Cucumbis*. Com isso, visa-se compreender um pouco melhor o C.C. Nagô, situando-o historicamente frente manifestações similares, que podem preencher lacunas de informações importantes.

É Arthur Ramos quem nos ajuda a revelar a pluralidade de significados emprestados aos Congos em sua origem. Para este importante autor[28], esse auto exprime inegavelmente uma sobrevivência histórica de antigas epopéias angola-congolesas, onde podem ser identificados os seguintes temas:

a) cerimônias de coroamento dos antigos monarcas do Congo;

b) lutas destas monarquias, umas contra as outras;

c) lutas contra o colono invasor;

d) episódios históricos vários, como trocas de embaixadas, oráculos de feiticeiros, etc.

Do mesmo modo, encontramos essa compreensão na obra de Roger Bastide, que percebe o significado das Congadas como uma sobrevivência das lutas étnicas e de reisados africanos que se conservaram no exílio[29].

28 RAMOS, Arthur. ***O folclore negro no Brasil.*** Rio de Janeiro: Liv. e Ed. da Casa do Estudante do Brasil, 1935. p.51.

29 BASTIDE, Roger. ***As religiões africanas no Brasil:*** *contribuições a uma sociologia das interpretações das civilizações.* São Paulo: Pioneira, 1971. p.172.

Naturalmente havia variações quanto aos rituais e aos significados emprestados a eles, às vestimentas, aos cantos e evoluções, de acordo com a etnia à qual pertencia o rei e a comunidade. Roger Bastide nos informa que inicialmente era uma festa de bantos, e posteriormente foi incorporada por angolas que se opunham aos bantos e aos moçambiques, que por sua vez disputavam com ambos.

Embora genericamente conhecidos como *Congos* ou *Congadas,* esses autos, que ainda encontramos em boa parte do Brasil interiorano e camponês, são manifestações de descendentes de territórios diferentes, de tribos oriundas de regiões que hoje conhecemos como Estados Nacionais: Angola, Nigéria, Gabão, Benin, Namíbia, entre outros, e não exclusivamente do Congo, como se poderia pensar a partir de uma identificação nominal.

Os descendentes do Congo reuniam-se e elegiam seu rei, o ***Muchino riá Congo***, como recolheu o viajante inglês Koster na ilha de Itamaracá em 1811. No entanto, os festejos de coroação de reis não foram tão somente de origem banto. No Rio Grande do Sul a influência da cultura gegê (de origem sudanesa) foi bastante acentuada, mesclando-se com a cultura nagô. Essa predominância gegê-nagô engloba tradições bantos, de franca origem angola-conguesa, como no o caso dos cucumbis e festas de reis Congos. Portanto, nos festejos carnavalescos do qual o C.C. Nagô é um dos importantes partícipes, temos a dupla origem banto e gegê-nagô.

Segundo vários estudiosos do folclore brasileiro, as informações mais antigas das festas do Rei do Congo vêm de meados do séc. XVIII, em Pernambuco, sendo seu ponto de apoio as Irmandades do Rosário e São Benedito.

No Rio Grande do Sul há os registros feitos por Dante de Laytano[30] e Augusto Meyer[31] , que comprovam a existência de Congadas em Osório, Santo Antônio da Patrulha e Conceição do Arroio. Nesta última localidade a Congada realizava-se por ocasião da festa de Nossa Senhora do Rosário e todo o cerimonial, a começar pela saída da casa do festeiro até a busca do Rei do Congo e da Rainha Ginga, tinha por objetivo final a marcha até a igreja, a fim de que lá se desse a coroação dos reis e a assistência da missa. Significativamente, na frente do cortejo ia a bandeira do Rosário[32].

As Congadas incorporam a tradição de coroação à festividades de cultos, a padroeiras religiosas *protetoras* dos negros, em especial Nossa Senhora do Rosário[33] e São Benedito. E esse traço parece ter procedência, pois invariavelmente os Congos ou Congadas terminam em uma igreja de devoção negra e/ou irmandade que congregue os negros, sediada, em geral, na própria igreja. No caso do C.C. Nagô não parece ser diferente. Em anúncio já mencionado, o *Pae João de Nagô* informa que *" (...) nosso turo pracero vae fazé ajuntamento na casa de tia Benedita prá depois come Angú Broinha e vatapá nosso vae pro essa rua turo tocando nósso trumento e faze viva! ... a esse club de branco, e club Brocionista;* ***e quando esse sino da igreja bate deso hora nosso entra no baracão de Praça*** (...) "[34].

Embora faltem estudos de fôlego, com a profundidade necessária, sobre a religiosidade popular no seio do catolicismo na cidade de Pelotas, sabe-se terem existido várias irmandades com a presença de negros. Zênia de Leon[35] traça um resumido histórico de algumas dessas irmandades, como a *Irmandade de Nossa Senhora da Conceição* (1820), *Irmandade de Nossa Senhora de Assumção e Boa Morte* (1829), *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário (1831).* E pode-se identificar sem muita dificuldade várias passagens na intervenção dos membros do C.C. Nagô, em que são feitas referências a São Benedito[36].

Há, contudo, uma ruptura que ainda não foi possível detectar com a devida nitidez, a nível local, entre a Igreja e os Nagôs. Aliás, foi constatada em outras manifestações existentes ainda hoje em todo o Brasil, prática semelhente. Os *maracatus*, em Pernambuco, são hoje tipicamente carnavalescos, porém sua origem remonta às festas de Reis Congos até que o clero considerasse profana essa festa e a estigmatizasse. Saindo de bairros pobres, como Santo Amaro e do Alto do Céu, para o centro do Recife, os maracatus desfilam com o *Rei* e a *Rainha*, seu estandarte e

30 LAYTANO, Dante de. ***As Congadas do Município de Osório.*** Porto Alegre: Associação Rio-Grandense de Música, 1945.

31 MEYER, Augusto. ***Guia do Folclore gaúcho.*** 2 ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Presença;INL; IEL-RS, 1975. pp.87-88.

32 Ibidem. p.88.

33 A Confraria de Nossa Senhora do Rosário foi originalmente introduzida no Congo pelos missionários franciscanos, portanto em momento anterior à vinda dos escravos para o Brasil. Daí a sua persistência nas Congadas.

34 CORREIO MERCANTIL. Pelotas. 25 de fevereiro de 1882.(os grifos são nossos).

35 LEON, Zênia de. "O negro e a religiosidade aqui ". ***Diário Popular.*** Pelotas. 13 mai. 1988. p.7.

36 Iêda Marques Britto em sua dissertação ***Samba na cidade de São Paulo (1900-1930)****; um exercício de resistência cultural.* São Paulo:FFLCH/USP, 1986. p.45, também constata que os freqüentes *moçambiques* realizados no interior de São Paulo tinham como padroeiro São Benedito.

a orquestra, composta de atabaques, agogôs e gongos - todos instrumentos do candomblé[37].

Mas, acompanhemos a seguir uma descrição da Congada composta pelo sociólogo Roger Bastide[38], a partir de diversos relatos recolhidos pelos viajantes estrangeiros e folcloristas que presenciaram esses autos

> " A festa era preparada com antecedência. Nos domingos e dias santos, os membros da confraria pediam esmolas tanto aos negros como aos brancos para as despesas da cerimônia. Demais, era um costume bastante comum e toda confraria, de brancos ou de pretos, fazia o mesmo. A coroação do soberano tinha lugar na igreja. Um longo cortejo acompanhava o rei e a rainha com seus secretários e sua corte até a capela em meio a cantos e danças; depois, o vigário sagrava aquele que a confraria escolhera, colocando sobre sua cabeça uma coroa de papelão dourado. A duração desses reinados não era fixa; a princípio, é provável que os príncipes escolhidos fossem antigos reis negros trazidos da escravidão e que continuavam a receber homenagens de seus súditos. Numa certa medida, os brancos poderiam aproveitar esta submissão do negro a um rei para impor mais facilmente suas leis às pessoas de cor: ` É só o nosso rei que nos dá ordem de trabalhar '. E esta seria, para Mário de Andrade, a finalidade dessas coroações, um meio de sujeitar mais facilmente o negro a seu duro trabalho.

37 LUNA, Luiz. ***O negro na luta contra a escravidão***. Rio de Janeiro: Cátedra; MEC, 1976. p.321.

38 BASTIDE, Roger. ***As religiões africanas no Brasil:*** *contribuições a uma sociologia das interpretações das civilizações.* São Paulo: Pioneira, 1971. p.174-176. Os autores em quem o autor se baseia e as versões usadas na compilação estão em: DEBRET, J.B. Op. Cit. p.225; KOSTER, *Voyages Pittoresques*, II, p. 112. POHL, J.E. *Reise in Inner von Brasilien*, I, p. 157,II, pp.81-6; VIDAL, Ademar. "Congos ". *Revista do Brasil*. fev. 1939.pp.53-62; ANDRADE, Mário de. "Os Congos ". *Lanterna Verde*. 1935; CASCUDO, Luiz da Câmara. "Festas de Negros ". *A República* . Natal, 20 fev. 1942; SPIX & MARTIUS, *Viagem pelo Brasil*, II, p.127; CASCUDO, Luiz da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. pp.191-194, 243, 611, 623; MORAES Fº, Melo. *Festas e tradições*. pp.229-236; EDMUNDO, LUIZ. *Novos Estudos*.pp.227-230; BARROSO,G. *Ao som da viola*. pp.213-255.

Entretanto, esse costume era perigoso porque o rei gozava de grande autoridade sobre os fiéis e podia voltá-los contra seus senhores brancos. Um deles, Miguel, dirigiu uma insurreição negra em Natal que, aliás, fracassou desde o começo (Miguel foi preso, deposto e substituído por outro escravo, Luis). De outro lado, a tradição católica, querendo fazer coincidir a eleição e a coroação desses soberanos com as festas cristãs que são festas anuais, tendeu a mudar a duração do reinado para um ano, o que finalmente prevaleceu. Assim fazendo, a Igreja desvirtuou o conceito de realeza, fêz-lhe perder o seu caráter solene e sério, para transformá-la num simples divertimento. Spix e Martius comparam esses reis negros aos ` reis da fava ' da Europa e dizem que quando o novo soberano vai fazer sua visita ao governador do distrito dos Diamantes, é por este recebido em ` robe de chambre '. No entanto Koster, por seu lado, reconheceu a autoridade que esses reis têm sobre seu povo de cor, e diz que o rei coroado é alvo de zombarias. Não admira, pois, que perdesse, pouco a pouco, sua autoridade para não ser mais que um rei de carnaval!

Quanto à dança, que acompanhava a coroação e que traz, segundo as regiões o nome de congada, de cucumbis, de congos, de ticumbi ou de turundu, constitui uma espécie de representação teatral, compreendentdo diversas partes: primeiro, a entrada do bailado, a chegada do rei cantante, que pede à assembléia permissão para celebrar a congada; depois, o cortejo real vagueia através das ruas, dança na frente da igreja e das casas dos notáveis. É a parte mais livre da festa, a mais variável, mudando segundo os lugares. Há cantos semi-africanos, como o da rainha:

Quengueré, oia congo do má

Gira Calunga,

Manu quem vem lá.

Há contradanças à moda portuguesa, cantos folclóricos que se introduzem, cantos de trabalho na plantação ou de

preparativoss culinários. Há danças animais onde o negro reproduz os gestos do animal de que fala em seus cantos. Assim, Melo Moraes cita a dança da serpente interpretada pelo filho do rei, a do jaguar, e Gustavo Barroso, a dos crustáceos.

A segunda parte da brincadeira é a embaixada. A rainha Ginga envia um embaixador ao rei (rainha Ginga Ngambi, em Parnaíba), é às vezes uma embaixada de guerra, às vezes de paz, mas do príncipe Suena ocasionam a guerra entre os Congos e o exército da rainha Ginga. O príncipe é aprisionado e condenado à morte.

A terceira parte, é a morte e a ressureição do príncipe. A rainha infeliz com a morte de seu filho chama o feiticeiro que vai buscar o cadáver:

FEITICEIRO

E... Mamoô! E... Mamaô!

Ginga rumbá, sinderê iaoô

E... Mamaô! E... Mamaô!

TODOS

Zumbi, matêquerê,

Congo, cucumbi-oiá.

FEITICEIRO

Zumbi, Zumbi, oia Zumbi!

Oia Manêto muchicongo.

Oia papêto.

Durante todas essas evocações, o Feiticeiro rodeia o corpo da criança, asculta-o, palpa-o, faz passes mágicos, emprega misteriosos sortilégios, fá-la aspirar plantas e resinas, estende-lhe aos lados pequenas cobras e talismãs de virtudes sobrenaturais.

Pouco a pouco o corpo do príncipe toma vida em meio à alegria da multidão:

FEITICEIRO

Quem pode mais?

CÔRO

É o Sol e a Lua.

FEITICEIRO

Santo Maior

CÔRO

É São Benedito.

A última parte da peça é o reinício da luta. Se se trata de um caboclo que matou o negro, o feiticeiro o fulmina com seu olhar e ele cai por terra. Se se trata da rainha Ginga, desta feita seu exército é batido. O rei oferece sua filha ao mágico em recompensa de seus serviços. E a festa termina com novas danças onde a muito pura Virgem do Rosário naturalmente não é esquecida."

Naturalmente essa é uma *bricolage*, onde manteve-se a linguagem e as interpretações até mesmo

preconceituosas feitas por aqueles que recolheram impressões dos autos. Porém são valiosas essas informações porque dão uma idéia do que era e o que constituía o ritual da *Congada* e dos *Cucumbis* que veio a ser profundamente modificado ao longo das décadas e do qual é uma pequena mostra o *Club Carnavalesco Nagô.*

Por certo o C.C. Nagô não mais conservava todo o conteúdo dramático e ritual de manifestações que existiram, por exemplo, no início do séc. XVIII, no nordeste brasileiro. Entretanto alguns traços se mantêm e fundamentalmente o vínculo da expressão religiosa ajuda a enxergá-lo com maior nitidez ao longo do processo histórico.

Falemos um pouco agora dos *Cucumbis*. Eram os cucumbis nada mais, nada menos, que grupos de negros com uma identidade religiosa e étnica comum que se mantiveram e manipularam as tradições das *Congadas* no espaço urbano durante o período carnavalesco.

Os cucumbis existiram em várias localidades, especialmente nas capitais do centro-sul e nordeste. Em verdade, constituem-se como os legítimos precursores de um carnaval popular e das escolas de samba tal qual as conhecemos hoje. O folclorista Mello de Moares F°[39], reportando-se ao Rio de Janeiro, menciona a *Sociedade Cucumbis Lanceiros Carnavalescos, Triunfo dos Cucumbis Carnavalescos, Iniciadores dos Cucumbis* e *Cucumbis Carnavalescos.*

É importante registrar que os cucumbis simplificam grandemente o que vimos a respeito das Congadas.

39 MELLO MORAIS Fº. ***Festas e tradições populares do Brasil.*** Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, 1979. p.110-111.

Abandona-se o ritual de disputa entre as etnias e/ou contra os invasores, *simplifica-se* a linguagem, o enredo dramático e a encenação, mas mantém-se a embaixada, as vestimentas, o estandarte, os cantos e obviamente as figuras do Rei, da Rainha e do feiticeiro[40].

Cotejando a história do C.C. Nagô com tantas outras manifestações de rituais de negros como os moçambiques, congos e cucumbis, percebe-se que a estrutura básica é a mesma. Há, contudo, inumeráveis recriações regionais, grupais e até pessoais, em relação aos significados[41], às cantorias, coreografia e vestes.

Entretanto, é preciso que se reconheça que os *Cucumbis* eram aceitos porque tidos como folclóricos. Eles são transitoriamente consentidos, é aceitável sua presença e, como vimos, a imprensa fez mesmo sua divulgação no período anterior à abolição.

40 Em Santa Catarina, por exemplo, o Cacumbi ou Ticumbi, como é chamado, sobreviveu, mas desapareceu completamente o cortejo real e a dança é explicitamente uma homenagem a São Benedito e a Nossa Senhora do Rosário, cfe SOARES, Doracélio. ***Folclore brasileiro. Santa Catarina***. Rio de Janeiro: FUNARTE; Inst. Nac. do Folclore, 1979. pp.34-36.

41 As representações da resistência ao colonialismo português transformaram a Rainha Nzinga, ou Ginga, em verdadeiro símbolo angolano de insubmissão. Mário de Andrade, em um estudo teórico pioneiro sobre os Congos recuperou, talvez pela primeira vez, a referência à resistência da rainha Ginga ao domínio português em continente africano, e que veio a influenciar o auto no Brasil. ANDRADE, Mário de. ***Os Congos***. Boletim da Sociedade Filipe d'Oliveira, fev. 1935. A memória dessa resistência sobreviveu também no Rio Grande do Sul. Através de um genuíno documento, um requerimento datado de 1850 e destinado à Polícia de Rio Grande, podemos perceber a *fala* da preta forra Maria José que "na qualidade de - Rainha Ginga - da nação Angola, com predomínio sobre as mais*(sic)* nações de pretos da Costa da África" pediu permissão para "(...) brincar nos domingos e dias santos de guarda, como tem sido sempre de estilo, resultando desses inocentes passatempos, a vantagem de colherem esmolas para as suas festas, enterros e socorros mútuos em casos de enfermidades, o que tudo é muito público e notório" (Polícia, Requerimentos, maço 90, AHRS). Citado por MOREIRA, Paulo Roberto Staud. ***Entre o deboche e a rapina:*** *escravismo, urbanização e resistência.* Porto Alegre, Curso de Pós-Graduação em História (Monografia Hist. Rio Grande do Sul IV) p.24.

NEM TUDO VIRA EM SAMBA

Um outro aspecto a ser sublinhado é a referência que faz **Pae João de Nagô**, já um pouco mais familiar a nós, ao *"ajuntamento na casa de tia Benedita prá depois come Angú Broinha e vatapá nosso vae pro essa rua turo tocando nósso trumento (...)"*. Tia Benedita[42] muito provavelmente era uma mãe-de-santo à qual todos os *filhos* iam pedir proteção antes dos festejos e *dar de comer ao santo*. Isso fica ainda mais evidente quando, no ano seguinte, em 1883, é reiterado o aviso, agora pelo novo escrivão, Gacipá.

"CLUB C. NAGÔ

Fromá

Fromá

Fromá

Eu abaix cicrito cribão du Crub Nagô praticipo a turo nosso pracêro qui pru odi di nosso rei, nosso tem qui fazê ni dia quatorze desse mezi mêmo qui tá; pra nosso fazê riburiço, pru isso mêmo eu cribão cumbida o túro nosso pracêro pra fazê juntamento ni sanzala di nosso, pracêro turo priciza qui não fráta pruque Binidita siperá nosso com grandi **panera de bruinha e batapá**; pracêro turo priciza tá ni sanzala à 5 ihora da trade, prá nosso fromá; povo sipéra nosso pra vê nosso fazê divitrição, não rêpara nosso não crebê ni ningua di brango

42 Há também uma referência que preferimos não citar aqui na íntegra, para não tornar exaustivo o texto principal, acerca do "ajuntamento ni casa di tia Ginubéba" reunindo todos os foliões. Quem anuncia é "Pae Faustino de Nagô". CORREIO MERCANTIL. Pelotas. 13 jan. 1884. p.3.

pruque nosso fai pouco tempo qui chigou, quando nosso tudá tudo podi falá cum nosso.

Sanzala di nosso juntamento, dozi di Zaneiro di 1883.

O cribão.

Gacipá."

Correio Mercantil. Pelotas, 12 jan. 1883.

(Os grifos são nossos)

Mello de Morais em seu famoso relato[43] também se refere ao ***cucumbe*** como comida que usavam os congos e munhambanas nos dias da circuncisão de seus filhos, e só depois iam levar à rainha os novos vassalos que haviam passado por todo o ritual iniciático.

A título de comparação, lembre-se do Afoxé. Guardadas as devidas proporções, na manifestação do C.C. Nagô residem motivos similares que moveram e movem anualmente esse folguedo. Sabemos ser o afoxé uma manifestação que ocorre no período carnavalesco e que tem profundas conotações com o candomblé. Existe controvérsia, segundo Vianna[44], quanto à sua origem, mas sem dúvida há uma clara vinculação a determinadas casas de religião, antes da saída do Afoxé é costume, até mesmo, fazer despacho para Exú.

O terreiro funcionava como espaço delimitado da cultura negra, capaz de garantir, através dos rituais, a solidariedade comunitária. E a idéia de pertencimento a

43 MELLO MORAIS Fº. ***Festas e tradições populares do Brasil.*** Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, 1979. p.110.

44 VIANNA, Hildegardes. ***Folclore brasileiro. Bahia.*** Rio de Janeiro: FUNARTE; Inst.Nac. Folclore, 1981.p.32-33.

uma comunidade à qual se deve obrigações também pode ser observada com clareza em outros contextos. No Rio de Janeiro, por exemplo, os ranchos carnavalescos no início do século tinham uma inarredável obrigação: a de ir cumprimentar as *Tias* Ciata e Bibiana, ambas importantes mães-de santo nos terreiros de candomblé[45].

Parece claro àqueles que conhecem um pouco da prática do Batuque que essa preferência de alimento associa-se à religiosidade, numa relação em que os alimentos (ervas, cozidos, animais, etc) cumprem uma função ritual. Há alimentos que não podem ser ingeridos por determinados filhos de santo; há pratos específicos da preferência de certos Orixás, podendo, no entanto, como parece ter ocorido, depois de ofertados, serem ingeridos pelos participantes do ritual.

Peter Fry, Carrara e Martins-Costa[46], recuperando o clássico *Africanos no Brasil* do médico Nina Rodrigues, recolhem uma passagem onde o africanista observa com atenção o carnaval na Bahia no final do séc. XIX e início do XX. Para esse autor havia grupos negros que realizavam uma " verdadeira festa africana " enquanto outros, formados por " negros mais inteligentes ou melhor adaptados ", apresentavam-se completamente integrados, exibindo práticas africanas apenas como "tradição" ou lembrança. A *Embaixada Africana* é classificada pelo autor como integrada, enquanto os *Pândegos da África* ficam ao

45 VELLOSO, Mônica Piamenta. ***As tradições populares na Belle Époque carioca***. Rio de Janeiro: FUNARTE/Inst. Nac. do Folclore. 1988, p.16.

46 FRY, Peter; CARRARA, Sérgio e COSTA, Ana Luiza Martins. "Negros e brancos no Carnaval da Velha República ". In: REIS,João José (org.) ***Escravidão e invenção da liberdade***. *Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense; CNPq, 1988. p.261.

lado daqueles grupos[47] que realizariam festas africanas ainda vivas no Brasil. Nina Rodrigues chama a atenção para um préstito dos Pândegos que causou tanto impacto na platéia negra que levou-a a se incorporar ao clube, dançando e cantando as cantigas do candomblé. Nas palavras de Nina Rodrigues, tranformando-se num " candomblé colossal a perambular pelas ruas da cidade "[48].

A presença do Batuque é atestada no Rio Grande do Sul, pelo menos, desde o início do século XIX. Até meados do XIX tinha autorização para aparecer nas procissões que uniam os negros por meio das confrarias como a de Nossa Senhora do Rosário. É num segundo momento que o Batuque é decisivamente proibido[49], e é num momento imediatamente posterior que surge o Club Carnavalesco Nagô.

A COMUNICAÇÃO NA ENCRUZILHADA: ORALIDADE E ESCRITA NA PRATICA DO CLUB CARNAVALESCO NAGÔ

Uma das características mais inusitadas e extraordinárias do C.C. Nagô é a sua livre expressão através dos jornais locais, com desenvoltura e originalidade

47 Nina Rodrigues referindo-se aos grandes clubes de negros, registra a *Embaixada Africana* e os *Pândegos da África* , que desfilam em 1892 e 1895, a *Chegada Africana*, entre 1895 e 1897, e os *Guerreiros da África*, que apareceu já no Início do século . Cfe FRY, CARRARA e MARTINS-COSTA. Idem. p.180.

48 RODRIGUES, Raimundo Nina. ***Os africanos no Brasil***. p.181. Citado por FRY, Peter; CARRARA, Sérgio ; COSTA, Ana Luiza. "Negros e brancos no carnaval da Velha República". p.261.

49 Para uma leitura detida sobre o batuque no século XIX, acompanhar o cap.I.

fora do comum. No anúncio transcrito abaixo é feita uma chamada aos "parceiros" para participarem dos ensaios de carnaval

" C.C. Nagô

Ogé, Ogé!! Ogegê!! Ao lomi

Otiée!! Nagô

Fróma,

Fróma,

Fróma,

Tudo fróma.
Pracero oio vivo, nosso rei Obá stá hi memo.
Cranavá xoxo como stá qui impedi nosso caminho mas nosso bota feitiço n'elle; cuidado cu nosso!!
Nosso rei Obá esse Memo que stá hi mandará e no manda chuve; poranto froma tudo se no à por isso mió nosso tem que pretá menage ao DEU MONO essa memo que fazi nosso andá comcabeça sarapantada, por tanto toca o lumuyo.
Povo ziperotense zipera, nosso oj stá negro severizado, já prendeu na icolla de briotheca, protanto abre o oio comnoso; nosso vai faze turumbanba ni cabeça se sumce.
Nosso rei Obá! um! um! vai de palanquinho! um! um! com turo sua crote, fazendo omenege turo preto de tribu Nagô.
Abre o oio, noso vai fromá, arrede de caminho, que nosso que passá.
Oique, oieque!! Embebé aqui!! Tuca o lumyá.
Sala de nossa reunião, 6 de fevereiro de 1883.

O sicrivon

Pai Domingo di Cancela."

Correio Mercantil. Pelotas, o6 fev. 1883.

Note-se que no terceiro parágrafo o "escrivão" faz questão de frisar que seu povo está civilizado, aprendeu na "icola da briotheca", referindo-se às aulas noturnas ministradas por alguns sócios da Biblioteca Pública Pelotense aos negros e ao proletariado em geral.

A partir de janeiro de 1877 a Biblioteca Pública Pelotense, através de alguns de seus associados, começou a oferecer aulas noturnas para os adultos libertos, com gratuidade, compreendendo as disciplinas de português, francês e geografia. As "aulas nocturnas" nas quais Pai Domingo e tantos outros negros se alfabetizaram foram na verdade a primeira escola pública da cidade, num esforço conjugado de jovens da elite idealistas e financiado parcialmente pelo governo provincial.

Na base dessa iniciativa residia a tentativa de difundir a instrução elementar como instrumento que proporcionaria a adequação dos trabalhadores ao novo período alicerçado na mão-de-obra livre, buscando a instrumentalização mínima para uma parca leitura, mas procurando sobretudo, incutir a subordinação à racionalidade da produção capitalista e a domesticação do proletariado.

Entretanto, como se definiu em outro lugar, não sabiam aqueles intelectuais que estavam "chocando o ovo da serpente"[50], pois é justamente naqueles bancos escolares que se formam importantes lideranças operárias, inclusive do próprio segmento negro.

O que se quer aqui ressaltar é que houve todo um processo, longo e penoso, sem dúvida, no qual os negros

50 MELLO, Marco Antônio Lirio de. ***Chocando o ovo da serpente. Educação e militância dos negros em Pelotas na 1ª República.*** Pelotas, mimeo, 1993.

dessacralizaram a escrita, forjando um projeto de intervenção social notável que combinava parte de suas tradições tribais com o domínio de um novo código lingüístico - o dos brancos - o qual o "feiticeiro" começa a dominar, sem abdicar, porém, de seu saber popular, que lhe garante uma posição de respeito e status no seio da comunidade negra, e medo entre os brancos.

Daí decorre que o Club Nagô, buscando legitimar-se, utiliza os dois códigos lingüísticos para comunicar-se. É uma organização institucionalizada, com diretoria, estatutos e todo o aparato burocrático, o que faz com que ela também se expresse de acordo com as convenções apropriadas para a época.

"Club Nagô

Convido os associados deste grêmio em atraso com esta tesouraria a saldarem seus débitos até o dia 20 do corrente, sob pena de ficarem incursos no cap. 3° art. 6°, inciso 2° de nossos estatutos.

o tesoureiro

Sigifredo F. de Carvalho "

Correio Mercantil. Pelotas. 22 mai. 1884.

O que é curioso e também não deixa de ser paradoxal é que os limites do "tempo da festa" do desfile do Club Nagô se espraiam para muito além dos dias demarcados pelo calendário oficial. Seja na preparação das vestimentas, na confecção de instrumentos, seja nas

atividades para angariar recursos, o Club está sempre em atividade e isso significa também a manutenção de uma certa hierarquia que preside a organização. O Rei e a Rainha, por exemplo, continuam a exercer um papel simbólico entre o grupo étnico a ponto dessa autoridade buscar a legitimidade não somente no "tempo da festa", mas também no "tempo do trabalho", embora sêm êxito:

" Foi e não voltou - Na cadeia civil, às 11 horas do dia, apresentou-se ontem uma rotunda preta, atirando à **mina**, magestética trunfa, cajado de prata na dextra, passo grave e o todo respeitável.

Acompanhava-a uma outra preta, chapéu de sol aberto, abrigando-a dos raios solares ao costume chines.

Pedem licença e entram.

A primeira, a **rainha** conga, que se chama Elvira, dirige-se ao Sr. José Lopes da Conceição.

- O sr. não deu um sino para S. Francisco?

- Sim, dei, rapariga.

- Pois S. Francisco mandou-me livrá-lo da prisão - Pode sair - Eu fico em seu lugar por algum tempo.

O carcereiro presenceando o que se passava.

O Sr. José Lopes conheceu que se achava em presença de uma idiota e tratou de dissuadir do propósito de libertá-lo.

Em vão.

A enviada de S. Francisco insistia tenazmente.

E tão impertinente se tornou que o sr. Mário julgou prudente conduzí-la ao xadrez, dando conhecimento do fato ao sr. delegado de polícia."[51]

51 CORREIO MERCANTIL. Pelotas. 21 abr. 1878. p.2.

Não nos interessa aqui aprofundar esse episódio. Por enquanto o que desse fato podemos extrair é que a oposição entre carnaval e ordem cotidiana se desfaz. O "tempo da festa", do extraordinário, se prolongava até outra temporalidade, o "tempo do trabalho".

Como nos lembra em boa hora Natalie Davis, o antropólogo Victor Turner esclarece que o ritual de reversão de status - presente nas mais diversas sociedades e grupos, serve para afrouxar os rigores de uma sociedade estruturada e para " infundir " no sistema ainda que temporariamente, os valores de uma comunidade igualitária[52].

Em um primeiro momento, como é o caso do C.C. Nagô, as diferenças de classe e étnicas são mantidas e mesmo reforçadas pelo distanciamento mútuo de uma ordem social que segregava cotidianamente senhores e escravos, brancos e negros.

Os carnavalescos nagôs, no ocaso da escravidão, não estavam buscando reforçar a ordem escravocrata, as instituições repressivas e nem o ritmo da sociedade capitalista nascente. No entanto as .Congadas reforçam a tese de que, por outro lado, não significava a partilha de uma vivência não hierárquica e não sujeita a regras. A existência do Rei, da Rainha e de toda a corte consolidam uma tradição de respeito a uma hierarquia teocrática, datada historicamente.

A popularidade do C. C. Nagô ao passar dos anos se torna cada vez maior. Mas o que o torna a entidade

52 DAVIS, Natalie Zemon. "Razões do desgoverno ". In: ***Culturas do Povo.*** Rio de Janeiro: Paz e Terra,1990. p.91.

carnavalesca mais popular na cidade em tão pouco tempo? Talvez isso possa ser explicado por duas razões básicas.

Primeiramente, o Clube consegue a adesão popular nas ruas da cidade por ser composto exclusivamente de negros e aceito pelas autoridades brancas. Lembremo-nos que a prática do entrudo, regulamentada no Código de Posturas, penalizava os negros que participassem dessa folia. Um clube de negros legitimado e desfilando garboso, com seus próprios instrumentos, inclusive com seu Rei e Rainha possibilitava uma identificação para além das fronteiras dos grupos étnicos.

O outro motivo que parece bastante convincente é o fato do Clube, sempre ao final do desfile, quando era seguido por uma verdadeira multidão de admiradores [53], proporcionar um baile no "Rink da Praça" D. Pedro II, hoje Cel. Pedro Osório, em pleno centro da cidade. Nesses bailes todos podiam participar, ao contrário de muitos outros, seja por serem pagos, seja pelos critérios nem um pouco objetivos de seleção, como percebe-se:

> SALÃO HEBE
>
> Magnífico baile à fantasia
>
> HOJE QUINTA-FEIRA
>
> Nesta data passa o salão acima a dar seus bailes em caráter particular, por conseguinte só terão ingresso as pessoas que os proprietários julgarem convenientes.
>
> N.B. Não havendo bilheteria os freqüentadores pagarão no ato da entrada". *Onze de Junho*. Pelotas, 1882

53 Ver, por exemplo em: DIÁRIO DE PELOTAS. Pelotas. 23 fev. 1882. pp.1-2; DIÁRIO DE PELOTAS. Pelotas. 15 jan. 1884. p.2.

OS SIGNIFICADOS DO SIGNIFICANTE: À GUISA DE CONCLUSÃO

Já alertava Florestan Fernandes que é preciso que se recupere o papel das manifestações lúdicas das culturas negras como elementos de resistência e solidariedade étnica, entre elas a dança, a música, a magia e a religião. Onde se via apenas a dança e a música, havia o rito, o mito e a religiosidade. A festa carnavalesca continha em si um potencial, um caráter subversivo inegável.

Se o sistema incorporou manifestações culturais de negros libertos e escravos ao universo do permitido, da "civilidade branca", como fez com o Club Nagô, legitimando-o perante a sociedade circundante, é bem verdade que os integrantes do Club souberam aproveitar as brechas do sistema, se solidarizando com os negros escravizados e imprimindo ao movimento abolicionista um impulso importante que sem dúvida contribuiu na aceitação da causa.

Para concluir, algumas palavras finais sobre os limites e a virtualidade que emana dos foliões carnavalescos. Não se pode dizer que o C. C. Nagô - embora inscrevendo-se dentro das regras do jogo da elite, no desfile, prestando homenagens a outros clubes das esferas dominantes brancas como *C.C. Tire Bouchon* e o *C.C. Demócrito*[54] - que ele reforçe a ordem social e o trabalho baseado na atividade e na mão-de-obra escrava.

Ao contrário, desde o seu nascedouro a preocupação com a libertação de seus pares é uma

54 ONZE DE JUNHO. Pelotas. 15 jan. 1884. p.2.

constante e para isso os líderes dessa agremiação souberam tecer com maestria as alianças políticas necessárias para granjear o apoio de importantes líderes radicais como o Padre Canabarro[55] - figura que teve decisiva participação na abolição e que assumiu voluntariamente o papel de protetor do clube[56].

Embora a festa negra pudesse virar revolta, lembra J.J. Reis que a maioria delas não o fez. A festa, em geral, ameaçava a ordem escravocrata de outra forma, afastando os escravos do trabalho e do modelo branco de comportamento, reforçando entre eles laços de solidariedade e traços de identidade; reafirmando periodicamente o que de melhor há na condição humana, que a escravidão lhes negava[57].

É o que nos mostra, por exemplo, Natalie Davis[58], evidenciando que em vez de ser uma mera `válvula de escape', desviando a atenção da realidade social, a vida festiva pode, por um lado, perpetuar certos valores da comunidade (até garantindo sua sobrevivência) e, por outro, fazer a crítica da ordem social.

Do mesmo modo, as inciativas do C.C. Nagô sempre buscaram a *comunicação* com a sociedade e mais do que isso, persuadí-la a aceitar suas idéias, suas

55 Identificamos que já em 1875 a "Mesa da Devoção de São Benedito" organizava suas atividades, com a celebração de missa e sermão pelo Cônego Canabarro. CORREIO MERCANITL. 09 jan. 1875. p.3.

56 ONZE DE JUNHO. Pelotas. 26 fev. 1884. p.2.

57 REIS, João José. "Recôncavo rebelde. Revoltas escravas nos engenhos baianos ". ***Afro-Ásia***. UFBA; Ianamá, Salvador. nº 15, abr. 1992. p.123.

58 DAVIS, Natalie Zemon. "Razões do desgoverno ". In: ***Culturas do Povo.*** Rio de Janeiro: Paz e Terra,1990. p.87.

manifestações culturais[59], não deixando o club de aproveitar a oportunidade para também conquistar o apoio da imprensa, saudando-a quando da passagem do cortejo em frente às redações[60] e escapando assim às estratégias de controle social das elites. É claro que por parte da imprensa o discurso jornalístico funciona como uma espécie de *pedagogia do evento*, com a apropriação de imagens que tornam-se públicas, que são escolhidas, redefinidas e apresentadas como parâmetro para o bom comportamento, como se percebe nessa passagem:

> " Carnaval - (...)
>
> O carro triunfal era ocupado pelo pai **Bernardo** que empunhava o estandarte do Club, tendo a seu lado duas crianças, um **negrinho** e uma **negrinha**, segurando duas coroas que significavam dois anos de glórias e triunfos.
>
> Criticavam assuntos da atualidade em carros preparados para o fim, achando-se colocados neles as figuras que representavam os críticos.
>
> Para não desgostar terceiros, deixamos de descrever crítica por crítica despertada pelo Club Nagô." *Diário de Pelotas*. Pelotas, 26 fev. 1884. p.2

O que é notável, e não deixa de ser surpreendente, é a criatividade e o poder de manipulação de traços culturais por parte da comunidade negra, se apropriando de longínquas tradições e combinando-as com novas

59 Em um dos anúncios publicados no Jornal Diário de Pelotas, o escrivão do Clube significativamente conclui o texto solicitando: "(...) Nosso vai sahi a seis hora e pede a esse branco turo bate benção a nosso turo." DIÁRIO DE PELOTAS. Pelotas. 21 fev. 1882. p.2.

60 DIÁRIO DE PELOTAS. Pelotas. 15 jan. 1884. p.2.

linguagens, formas e objetivos, sempre de acordo com suas necessidades e o horizonte dos possíveis. Permanece sobre a análise o entendimento que a cultura não é algo dado, posto, mas algo dilapidável também, constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados, e de que o que importa são os usos sociais dos objetos simbólicos e não sua existência em si[61]. Resgata-se da bagagem cultural africana, portanto, o que é operativo para servir ao contraste.

Até onde foi possível constatar, os *cucumbis* sobreviveram não somente como festas *eventuais* nos períodos carnavalescos[62], mas eram preservados com atividades freqüentes aos finais de semanas e feriados, como depreende-se do relato feito por Thomaz Costa em carta ao líder político Fernando Osório[63], no ano de 1915. Refere-se Costa à antiga tradição que tinham os negros em Pelotas de reunirem-se de meio-dia até o anoitecer à sombra de frondosas figueiras dispostas em círculo localizadas nas proximidades do Arroio Santa Bárbara. Partindo do centro da cidade ia "o grande grupo de africanos, cantando em altas vozes, ao som de rudes tambores, chocalhos, guizos e de estranhos instrumentos feitos de grandes porongos, revestidos de elevado número de contas, búzios, pequenos caramujos e miçangas ". Mais

61 CUNHA, Manuela Carneiro da. "Etnicidade: da cultura residual mas irredutível". ***Antropologia do Brasil:*** *mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense; EDUSP, 1986. p.97-108; CUNHA, Manuela Carneiro da. ***Negros, estrangeiros.*** *Os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

62 Não é comum esta percepção entre os estudiosos da área. Encontramos, todavia, em Manuel de Querino uma descrição bastante similar do ocorrido em Pelotas, comprovando a verossimilhança de tais práticas. QUERINO, Manuel. ***A Bahia de outrora***. Salvador: Liv. Progresso Ed., 1955. pp.69-72.

63 OSÓRIO, Fernando Luís. ***A cidade de Pelotas***. Pelotas: Off. Typ. do Diário Popular, 1962. p. 154.

adiante se refere Thomaz Costa ao vestuário e ao cortejo real, - constituído de tangas, turbantes, capacetes, mantos - tudo das mais vivas e variadas cores. À frente, vestido no mesmo estilo, seguia o *Rei*, por todos acompanhado até o lugar do batuque como eles denominavam".

O Club Carnavalesco Nagô, como se pôde constatar, remonta, em sua origem, às Congadas e Cucumbis, e consiste numa teatralização dos negros em passagem pelas ruas, em uma manifestação sincrética que combinava por um lado todo o cerimonial do batuque - inclusive com a participação destacada dos pais-de-santo, com a relação de obrigação frente aos Orixás e mesmo com os rituais de iniciação e cantos da religião. Por outro lado, ele está visivelmente preso a todo uma rede de compromisso para com a Igreja Católica, através da Confraria de São Benedito e de referências aos santos católicos[64].

As festas das Congadas e Cucumbis estiveram presentes em todo o Brasil. Encontramos registros em praticamente todos os estados do território nacional. Não são, contudo, expressões tipicamente originárias das culturas negras africanas, mas sim adaptações de tradições tribais africanas misturadas a festas européias como o carnaval.

As Congadas, além de manterem um vínculo de pertencimento no interior do grupo étnico e de recriarem simbolicamente relações hierárquicas e de culto aos

64 Veja-se essa curiosa referência de Pai João: "Club Nagô. E o palê, o xebê, mangê ffati... **Hoje 26 dia de S.Sebastião**, e 26 dia du mese mai piqueno du anno, nozo resolveu dispidi du cranavá, e por isso mêmе, vamo sahi por turo essa cidade, cantando nozo cantiga. (...) Viva nosso pracero turo! viva! Viva nosso tribu di nagô!" CORREIO MERCANTIL. Pelotas. 25 fev. 1882. p.2.(Os grifos são nossos)

legítimos Reis em África, foram justamente apontadas por Bastide[65] como um dos *nichos*, no interior do qual o negro pode guardar preciosamente seus deuses e seus espíritos, para melhor adorá-los.

A simbologia usada pelo Club Carnavalesco Nagô, assim como por tantos outros similares, caracterizava-se por essa duplicidade que apontamos. Ao mesmo tempo que lançava mão de uniformes, carros alegóricos, fogos de bengala, etc - remetendo-se ao carnaval branco, "civilizador" - também preservava cantigas, instrumentos, danças e a linguagem Iorubá - remetendo-se à cosmovisão do batuque e da imaginária mãe-África.

O C.C. Nagô fazia, em verdade, uma prática de mediação cultural, colocando em contato e em simbiose sistemas culturais de valores distintos, carnaval negro e carnaval branco nele se misturando, criando assim um campo simbólico carregado de ambigüidades e ambivalências.

O sentido que move o Club é em em boa medida uma tentativa de reterritorialização simbólica das origens de seus participantes, capitalizada pelos mesmos como uma manifestação contra o regime escravocrata.

Infelizmente a lenta mas eficaz prática de dominação e aculturação conseguiu desintegrar experiências e o patrimônio cultural dos afro-brasileiros, como o Club Carnavalesco Nagô. Todavia, como se pode observar em outro trabalho que ora se encontra em desenvolvimento[66], a mobilização da comunidade negra

65 BASTIDE, Roger. Op. Cit. p.179.

66 Trata-se da Dissertação de Mestrado que desenvolvemos junto ao Curso de Pós-Graduação em História, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, e que

terá importantes contribuições de vagas de foliões que, de alguma maneira, preservarão nas décadas seguintes a experiência dos Nagôs, através de cordões carnavalescos como o *Depois da Chuva, Chove e Não Molha* e *Fica Ahí Prá Ir Dizendo* - hoje clubes culturais e recreativos.

Vou encerrar este capítulo com uma desconfiança. Uma desconfiança sadia, provocada pelo belo texto de Marlyse Meyer[67]. Acredito, assim como essa autora, que se o carnaval à veneziana e das grandes sociedades carnavalescas foi o carnaval proposto pelas classes dominantes e que acabou prevalecendo sobre o entrudo à portuguesa, não se deve menosprezar e esquecer que *corria um carnaval de rua paralelo*. O carnaval dos trabalhadores da estiva, dos negros do candomblé, dos marginalizados, que reuniam-se nos seus *territórios*. Era o carnaval daqueles negros e negras que botavam os cortejos na rua, os cucumbis, com seus Reis, Rainhas, Pais-de-Santo e sobretudo com sua pertença étnica e religiosa, revestida de um forte e inegável conteúdo político. Desconfio, portanto, que é inócuo perguntarmos quem nasceu primeiro: o ovo ou a galinha?

Quando agora a Rainha Elvira, Páleguá Mongongê, Pai João de Nagô, Cricipim, Gacipá e outros divertidos e barulhentos "pracêros" se retiram de cena, antes das cortinas se fecharem talvez caiba entrar o diretor dessa peça que *vimos*, somente para ressaltar o quanto pode ser gratificante para o pesquisador uma postura aberta, prenhe de "estranhamento" e de curiosidade antropológica perante

tem como título "Memória e Etnicidade: Os negros e o jornal *A Alvorada* (1907-1957)".

67 MEYER, Marlyse. O carnaval nos folguedos populares brasileiros. ***Caminhos do imaginário no Brasil***. São Paulo: Ed. USP, 1993. p.178.

uma outra cultura. Ela será virtual quando suficientemente *forte* ao ponto de nos motivar para aprender um pouco mais com as fontes sobre as quais nos debruçamos.

O TEMPO DA FESTA

" O lazer não se reduz ao tempo liberado pelo progresso econômico e a reivindicação social. Ele é também criação histórica, oriundo das mudanças dos controles institucionais e das exigências individuais. Inteiramente condicionado pelo consumo de massa e pela estrutura de classe, o lazer está se tornando cada vez mais o centro da elaboração de novos valores, sobretudo nas gerações jovens. Põe em xeque as regras do trabalho profissional e escolar, a vida familial, sócio-espiritual e sócio-política. "

J. Dumazier

Numa bela manhã de outono de 1882, tão parecida com outras daquela estação, a olaria do finado João José Silva foi surpreendida por um acontecimento inusitado. O pardo Victor, um jovem escravo que ainda não completara seus 18 anos buscou uma alternativa à dura vida em meio ao barro, ao trabalho forçado de sol a sol junto ao inóspito e insalubre forno, e às desumanas condições a que fora submetido. Fugiu da olaria, de uma vida desgraçada, fugiu de um destino que inevitavelmente lhe reservaria um futuro funesto, mesmo sabendo que sua gageira[1] poderia denunciá-lo e que suas chances não eram muitas.

O destino de Victor, o êxito ou não de sua rebeldia e as peripécias pelas quais passou, infelizmente ainda são um mistério para nós. Victor, assim como outras dezenas de trabalhadores escravos vinculados às mais diversas profissões e atividades, fizeram da fuga a mais comum das formas de rebeldia. Eram marinheiros, oleiros, carneadores,

1 CORREIO MERCANTIL. 14 abr. 1882

artesões, cozinheiros, campeiros, escravos domésticos e de ganho que, via de regra, fugiam individualmente, sendo raros os casos de fugas em duplas e praticamente inexistente qualquer indício de fugas coletivas.

Talvez Victor tenha preferido agir como o preto Rogério, escravo de Joaquim Assumpção, que estivera alugado como criado doméstico para Mathias Trabaque até furtar uma soma superior a um conto de réis em brincos de brilhantes, relógio de ouro, correntes, pregadores, medalhas, anéis, roupas e dinheiro. Após um bem bolado golpe, Rogério foi esconder-se na várzea na casa da preta Maria[2].

Bem, com esses dois *casos*, introduz-se aqui o terceiro e último capítulo, que trata dos reviras, as festas dos negros. Mas qual a relação entre Victor e o preto Rogério com o "tempo da festa?"

Enfocou-se até aqui um bocado das manifestações culturais dos cativos e libertos, desde as formas de organização institucionalizadas como a Sociedade Emancipadora Deus Fé e Caridade, até aquelas que remontam a uma tradição africana como o Club Carnavalesco Nagô e que encontraram uma brecha no sistema para se expressar. Também procurou-se dar alguma visibilidade àquelas manifestações clandestinas realizadas nos terreiros e barracões na esfera religiosa, que conhecemos como Batuque - tão duramente perseguido e reprimido desde aqueles tempos.

Entretanto, nem todas as expressões dos negros, escravizados ou não, foram "organizadas", nem tampouco "legalizadas". Não se espante o leitor ao deparar-se aqui, com algo *estranho* à história que se tem feito até então: deslocaremos nosso olhar para o universo afetivo no

2 Ibidem. 13 out. 1877.p.1

interior de quartinhos sub-locados, nos bailes nos subúrbios, nos botequins, nos becos insalubres para ver, quem sabe, expressões espontâneas, mais ou menos improvisadas, como os *reviras*, o carteado, as redes envolvendo trocas afetivas e o simples vagar; que só se tornaram possíveis burlando a dominação do sistema, especialmente através de fugas, como aquela que fez Rogério, escravo de Joaquim Assumpção.

A CIDADE E AS FUGAS PARA DENTRO

Rogério fugiu para dentro do próprio núcleo urbano. porque nele os escravos circulavam, nele trabalhavam, e é nele que surgem novas oportunidades para forjar espaços de resistência à vida escrava. Nas duas últimas décadas do regime escravocrata, a cidade de Pelotas viu avolumar-se e foi palco de inúmeras ações de resistência no interior do próprio universo citadino.

Mas, mais do que palco dessas ações, a cidade passa a sintetizar uma série de possibilidades de uma vida menos penosa para os cativos. Em verdade poder-se-ía dizer que quando os escravos colocavam-se longe dos domínios dos senhores, exercitavam "arremedos de liberdade", para usar uma expressão já conhecida.

Nessa perspectiva torna-se relevante lembrar do papel que cumprirá a cidade, o espaço urbano, com suas ruas planejadas, lampeões à gás, praças arborizadas,

oscilando entre seus 5.000 e 6.000 escravos[3] e mais um sem número de libertos.

A constituição do que denominamos de espaço urbano, está diretamente vinculada ao desenvolvimento econômico proporcionado pelas charqueadas[4]. Devido à fixação à terra, ao grande contingente de escravos, ao desenvolvimento de indústrias derivadas do charque (curtumes, velas, sebos, etc) surge a cidade: como aparato administrativo, como espaço de representação política, como *lócus* do comércio e da vida social.

Eis o que nos diz a respeito de Pelotas, já em 1834, o naturalista francês Arsène Isabelle:

> "São Francisco de Paula é encantadora cidadezinha que não tem mais de dez anos de existência e que já rivaliza com Porto Alegre pela atividade de suas transações comerciais e o grande número de prédios que diariamente se constróem. (...) As ruas são direitas, ladeadas de grandes calçadas e vê-se facilmente que reina o mesmo estímulo que em Porto Alegre para o crescimento dessa cidade nascente, para a construção de edifícios importantes e em geral por aquilo que contribua para

3 O primeiro dado é oriundo de Antônio Carlos Machado." A charqueada.: In: ***Província de São Pedro***, nº 8, Porto Alegre, p.133 e foi citado por CARDOSO, Fernando Henrique. ***Capitalismo e escravidão no Brasil meridional****: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul.* 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p.72. Robert Conrad, por sua vez atesta essa informação para o ano de 1884. CONRAD, Robert. ***Os últimos anos da escravatura no Brasil: 1850-1888***. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p.253; Margareth Bakos, afirma haver em 1884, 6.526 escravos no município de Pelotas. BAKOS, Margareth. ***RS: escravismo e abolição***. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. p.22.

4 A importância da indústria saladeril pode ser atestada pela representação no quadro das exportações de produtos animais sistematizado por Pedro Dutra Fonseca, de 1861 a 1890. Em 1861, o charque contribuiu com 37,7% do valor que foi exportado e os couros com 37,2%. Em 1890, o charque ficou com 30,3% e os couros com 24,4% das exportações. Conclui-se, portanto, que em 1861, 74,9% do que vendíamos para fora era representado por produtos oriundos das charqueadas. FONSECA, Pedro C. Dutra. ***RS: Economia e conflitos políticos na República Velha***. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983. p.69.

embelezar a cidade, fortalecer o comércio e atrair estrangeiros."

A caracterização do desenvolvimento do mundo urbano também foi percebida pelo Conde D`Eu, marido da Princesa Isabel, filha de D.Pedro II, quando de sua passagem por Pelotas, motivada pela Guerra do Paraguai.

"Pelotas aparece aos olhos do viajante como uma bela e próspera cidade. As ruas largas e alinhadas, as carruagens (fenômeno único na Província), sobretudo os seus edifícios, quase todos de mais de um andar, com suas elegantes fachadas, dão idéia de uma população opulenta."5

O núcleo urbano já indicava no último quartel do séc. XIX a emergência da modernidade, que se materializa na estética de prédios suntuosos, na higienização das vias públicas e na racionalização do espaço urbano garantindo o traçado de grandes avenidas. Com o crescimento da cidade exigia-se a normatização da vida, a disciplinarização do trabalhador liberto, exarcebava-se as noções de sociabilidade; mas também é nas cidades que se oportuniza o anonimato, a liberdade de ir e vir, e a diversidade de opções de lazer e consumo - pelo menos para uma parte da população.

Embora seja necessário relativizar os dados disponíveis sobre a demografia durante o período escravista, seja pelo desinteresse das autoridades, seja

5 EU, Luis Felipe M. F.C. de Órleans Conde D'. ***Viagem militar ao Rio Grande do Sul***. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo; EDUSP, 1981.

pelos poucos levantamentos serem falhos e incompletos[6], é possível fazer uma estimativa aproximada do contingente de escravos existentes na província

Segundo Arnizaut Furtado[7] a Província de São Pedro possuía em 1882 68.703 escravos, sendo 36.645 do sexo masculino e 32.058 do sexo feminino. Pelotas representava quase 10% desse total, perfazendo 6.781 escravos, com 4.242 homens e 2.539 mulheres. Este levantamento, baseado no "mapa oficial de estatística da província"; quando confrontado com o levantamento efetuado pelo Serviço de Estatística de Pelotas[8], nos mostra que Pelotas possuía em 1882, entre o núcleo urbano e a zona rural, 29.141 habitantes, e entre esses um percentual de 23,27% de escravos e 5,57% de ingênuos, nascidos após a Lei do Ventre Livre. Se fossemos computar o contingente de libertos, do qual não temos registros, à faixa de negros escravizados e livres, atingiria um percentual bastante significativo.

Desses escravos a maioria estava ligada às atividades saladeris. Uma charqueada de porte médio abrigava cerca de 80 trabalhadores, mas em alguns casos chegou a se verificar o expressivo número de 142 escravos. Dentre essa escravaria, uma amostragem parcial[9],

6 BAKOS, Margareth M. "A escravidão negra e os farroupilhas"In: **A revolução Farroupilha: história e interpretação**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985. p.1.

7 FURTADO, J.I. Amizaut. ***Estudos sobre a libertação dos escravos no Brasil***. Pelotas: Typographia Americana, 1882. p.45.

8 Recenceamentos e Estatísticas do Município de Pelotas. Alberto Coelho da Cunha. Manuscritos, pasta nº 50. Museu Pelotense.

9 A constatação tem por base levantamento realizado junto aos Inventários da Freguesia de Pelotas no Arquivo Público do Estado do RS, no período de 1850 a 1880 e foi elaborado por ASSUMPÇÃO, Jorge Euzébio. "Idade, sexo, ocupação e nacionalidade dos escravos charqueadores (1780-1888)" ***Estudos Ibero-Americanos***. Vol. XVI, nºs 1 e 2. Jul. e dez. 1990. pp.29-43. (I Simpósio Gaúcho sobre a escravidão negra).

trabalhando com um universo de 1604 escravos, revela que quanto à origem 460 eram crioulos, 556 indeterminados e 590 africanos, ou seja, havia uma predominância nesse período de escravos nascidos em África, destacando-se as seguintes *nações*: moçambique, cabidas, monjolo, benguela, congo, nagô, angola e mina. Desse universo, 87% eram homens e apenas 12,2% mulheres.

Enquanto a produção dos escravos das charqueadas estava direcionada para o mercado externo, o escravo urbano fora direcionado para atividades que procuravam atender o mercado interno, fosse na produção de bens de consumo, fosse na prestação de serviços, de todos os tipos. Na cidade, tanto nos serviços domésticos como nas atividades que exigiam serviços especializados, houve a exploração da mão-de-obra escrava negra, inclusive, como no restante do Brasil, através do escravo de ganho, conforme relatou o viajante inglês Lucckock, referindo-se à condição de vida dos escravos em Rio Grande na primeira década do século XIX.

> "Quando um patrão dispunha de vários escravos, era usual aqui, como no Rio de Janeiro, instruir um deles no ofício de carpinteiro, outro no de sapateiro, distribuindo o restante por ocupações de certo destaque e utilidade. Usava-se, também, alugá-los a quem carecesse de seus serviços, mediante o reembolso de bom lucro."[10]

Na cidade era possível para o escravo o estreitamento de relações com outros escravos, com forros e brancos. Mesmo autores quem têm um trabalho mais voltado para as relações escravistas no meio rural e junto às charqueadas, como Maestri Fº, concordam que os

10 LUCCOCK, John. ***Aspectos Sul-Riograndenses no 1º quartel do século XIX.*** Rio de Janeiro: Record, 1935. p.59.

escravos urbanos no Rio Grande do Sul tinham uma vida social, cultural e religiosa mais ampliada que o escravo agrícola e as relações entre escravos, libertos e livres pobres eram "muitíssimo mais desinibidas e variadas que o interior"[11].

A possibilidade dos escravos exercerem e utilizarem o seu tempo vago com atividades que mais lhe aprouvessem, em geral só poderia acontecer quando se colocassem fora do alcance dos olhos dos capatazes e seus senhores. Embora houvesse raros momentos para a brincadeira e a devoção às irmandades religiosas, esses eram sempre vigiados à distância e inscritos dentro de pré-condições dadas; a opção, então, era a fuga.

* * *

Apesar de ter havido uma predominância de fugas por parte do sexo masculino - existente em maior número e submetido aos trabalhos braçais "pesados", como nas charqueadas - há que se reconhecer que as mulheres negras cativas muitas vezes tomaram a iniciativa de negar a dominação. Uma pequena amostra, entre os dados que coligimos, revela ter ocorrido entre o período de 31 de dezembro de 1876 a 10 de maio de 1877 - portanto no início do período de abate, nada menos que 12 casos de fugas de escravos: 05 das charqueadas, 03 domésticos, 0l de curtume, 01 escrava de ganho e 02 cozinheiros e alfaiates.

11 MAESTRI Fº, Mário José. ***O escravo gaúcho:*** *resistência e trabalho.* São Paulo: Brasiliense, 1984. p.53-54.

" FUGIU

No dia 13 do corrente do curtume dos Srs. Manoel Prieto & irmão, na Luz, o creoulo fula Theodoro de 18 a 19 de idade, estatura irregular, bem feito de corpo; levou vestido calça de brim branco com quadros, colete, paletó saco com gola de veludo e camisa de riscado. Foi escravo do falecido Albino da Silva Fagundes, da Boa Vista.

Quem o agarrar e levar aos Srs. acima, será bem gratificado protestando-se com todo o rigor da lei contra quem o tiver acoutado.

ESCRAVA FUGIDA

Fugiu na sexta-feira santa a escrava Rozaria (cabra), regulando 40 e tantos anos, rosto comprido e descarnado, cabelo um pouco corredio de estatura alta, costumava a quitandar nesta cidade, levando um baú de folha grande e um outro pequeno; quem a agarrar e entregar a seu senhor José Pereira da Silva Peixoto na rua de S. Miguel n.24, será gratificado; assim como protesta com o rigor da lei contra quem a tiver acoutada."

Correio Mercantil. Pelotas, 14/04/1877.

A maior incidência de fugas durante o período de *safra* nas charqueadas, de dezembro a maio, é compreensível dado ao exaustivo regime de trabalho e às exigências às quais estavam submetidos os escravos, o que certamente reforçava os motivos para a concretização dos planos de fuga.

Como ficou visível até aqui, preferiu-se não abusar da paciência do leitor, suprimindo-se informações tidas como básicas acerca do regime de trabalho nas

charqueadas. Penso, todavia que não será demais uma breve citação do então viajante Herbert Smith, acerca da atividade nas casas de salga, para termos uma idéia do porquê das fugas:

> "Há um não sei que de revolta e ao mesmo tempo cativador nestes grandes matadouros: os trabalhadores negros semi-nus, escorrendo sangue; os animais que lutam, os soalhos e sarjetas correndo rubros, os feitores estálidos, vigiando imóveis sessenta mortos por hora, os montes de carne fresca descorando, o vapor assobiando das caldeiras, a confusão que entretanto é ordem: tudo isso combina-se para formar uma pintura tão peregrina e horrida quanto pode caber na imaginação. De toda esta carnificina derivou a riqueza de Pelotas, uma das mais prósperas entre as cidades menores do Brasil."[12]

Se é possível encontrar a perplexidade e a repulsa em Smith, também pode-se compreender por que as charqueadas foram consideradas, aos olhos de um também europeu, Nicolau Dreys, como o "purgatório dos negros", e em sendo uma delas bem administrada era "um estabelecimento penitenciário"[13].

Do ponto de vista do conhecimento acumulado sobre a resistência através das fugas ainda constitui-se como espaço aberto à pesquisa histórica gaúcha a questão relativa às fugas no seu aspecto de terminalidade. Afinal, para onde se deslocavam os escravos?

12 SMITH, Herbert H. ***Do Rio de Janeiro à Cuyabá.*** São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1922. p.140. Apud CARDOSO, Fernando Henrique. *Op. Cit.* p.136.

13 DREYS, Nicolau. ***Notícia descritiva da Província de São Pedro do Sul.*** Porto Alegre: IEL, 1961. p.168.

A tendência generalizante de atribuir o objetivo das fugas à formação de quilombos enquanto células de questionamento radical do sistema escravista no Brasil Colonial e Imperial é tese sustentada por muitos historiadores. As especificidades regionais entretanto ainda se ressentem de pesquisas elucidativas. Para Maestri, que elabora o estudo de maior fôlego sobre o escravismo no Rio Grande do Sul, embora as fugas tivessem em determinado momento por objetivo o alistamento para o combate na Guerra do Paraguai e também a travessia da fronteira do Uruguai[14], onde a escravidão já fora abolida, a hipótese mais atrativa era o aquilombamento[15]. Já a Historiadora Helga Picollo[16], através de exaustivo levantamento de fontes em todo o estado, comprova que efetivamente era muito grande o fluxo de escravos fugidos com destino a fronteira do Uruguai, devido a escravidão ter-se extinguido lá, e também ao fato de vários Barões do charque possuírem propriedades no Uruguai, transladando escravos de um lado para outro - o que de algum modo estimulava as fugas.

Se até a primeira metade do século XIX as fugas seguidas da formação de quilombos eram o principal temor da classe senhorial - e não sem razão, a partir do último

14 MAESTRI Fº, Mário José. **O escravo no Rio Grande do Sul: a charqueada e a gênese do escravo gaúcho.** Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Caxias do Sul: UCS, 1984. p.123.

15 Ibidem. pg. 125. Ver também do mesmo autor: **Quilombos e quilombolas em terras gaúchas.** Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Caxias do Sul: UCS, 1979. p. 81 e 88.; **A servidão negra.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988. p.119.

16 PICOLLO, Helga. ***A resistência escrava no Rio Grande do Sul.*** Cadernos de Estudo nº 06. Out. 1992. Porto Alegre, Curso de Pós-Graduação em História/UFRGS.

quartel do XIX[17] o destino preferencial das fugas não visa a formação de quilombos, como tem afirmado atemporalmente alguns historiadores, mas sim o próprio núcleo citadino.

Em Pelotas, mais exatamente na Serra dos Tapes ficou famoso o Quilombo de Manuel Padeiro[18], formado na conjuntura da Revolução Farroupilha e só extinto depois de diversas diligências, em 1848. Por ora desconheço outros que tivessem sido detectados e parece acertado crer que a tipologia criada por Eduardo Silva e João José Reis[19] e adotada por Picollo[20] é adequada e correponde ao acontecido também no contexto do Rio Grande do Sul. Esses autores classificam as fugas em dois tipos: as fugas "para fora" e as fugas "para dentro". Até meados do século XIX predominavam, segundo esses autores, as fugas para fora, para lugares de difícil acesso, o sertão, a mata fechada, montes, etc.; e a partir de 1870, com o crescimento urbano, a ampliação de um mercado livre de trabalho e mudança das mentalidades coletivas consolidou-se uma alternativa à fuga para fora, voltando-se as fugas para dentro, para o próprio interior da sociedade escravista, onde se encontra a dimensão política de luta pela transformação do sistema.

17 Como nosso corte temporal foi relativamente reduzido não nos sentimos autorizados a extender essa conclusão o período imediatamente anterior.

18 Muito embora já tenham sido levantados dados sobre esse quilombo e o mesmo ter sido objeto de narração de diversos pesquisadores, acredito que ainda carecemos de uma pesquisa mais elucidativa e definitiva. A parca existência de provas a respeito do mesmo, de seu funcionamento interno, de seus componentes, tem intrigado os estudiosos, e não seria uma má escolha desafiar o tempo e as traças justamente quando o Quilombo dos Palmares completa 300 anos.

19 SILVA, Eduardo e REIS, João José. ***Negociação e conflito:*** a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. Cap. IV. p.62-78.

20 PICOLLO, Helga. Op. Cit.

Os próprios anúncios de recompensa pela captura de escravos fugidos podem nos fornecer algumas pistas para pensar sobre essa possibilidade. Pode-se observar que grande parte dos anúncios visa informar leitores, habitantes das cidades vizinhas, especialmente as com maiores concentrações, como é o caso de Pelotas, sobre as características físicas e morais dos escravos fugitivos. Não fosse assim, careceria de sentido o anúncio visando apenas o capitão-do-mato.

Com esse objetivo parece ter encaminhado um anúncio de fuga de um escravo seu, Nicanor Gailgniana[21]. O escravo de nome Manoel descrito como tendo "estatura regular, bonita figura, pouca barba" teria fugido num domingo à noite e segundo o anúncio, a quem o "agarrasse" os locais de entrega do fugitivo podiam ser em Pelotas, em Arroio Grande para Bernardino Silva ou ainda em Jaguarão a Carvalho & Miranda Filho.

Da vizinha cidade de Cangussu no princípio do mês de fevereiro, também se evadiu Franklim, com rumo a Pelotas. Foi descrito por seu proprietário como tendo as seguintes características "cor parda, 17 anos mais ou menos, estatura regular, cabelo cortado, nariz chimbé, beiços grossos e pés largos e curtos"[22]. Para escravos como Franklin esse tipo de fuga não era nada fácil e dificilmente teria êxito. Dada a descrição de sua roupa - calça e camisa de riscado azul e boné - além do fato de ter fugido com uma carroça carregada de madeira e de ter sido avistado nas imediações do Mercado Público em Pelotas, sua prisão era questão de tempo.

A suspeita dos senhores quanto ao destino das fugas apontava explicitamente para o mundo urbano. O

21 CORREIO MERCANTIL. 10 mar. 1877.p.2

22 Ibidem .16 fev. 1881.p.3

charqueador José Gonçalves Lopes assim o expressava, quando anunciara a fuga do escravo Adão, pardo, campeiro, com cerca de 30 anos, indicando que "desconfia-se que ande nos subúrbios da cidade "[23].

Freqüentemente a documentação indica a suspeita de que escravos fugidos "andassem" nos "arrabaldes da cidade". Essa impressão não era infundada. O célebre desordeiro, ladrão e falsário Manoel Soares, preto, escravo de Antonio José da Silva Maia, foi pego justamente na zona do Areal, em Pelotas, depois de fugido há mais de um ano[24].

Escravos que eram alugados também procuravam beneficiar-se com as brechas proporcionadas. O crioulo Fermino tinha um status de excelente cozinheiro, além de alfaiate versátil, sendo por isso, desde 1875 alugado para diversas famílias[25]. Fermino, familiarizado com o mundo urbano, e com uma relativa liberdade de ir e vir, aproveitou as festas de final do ano de 1876 para, em 30 de dezembro, fugir do seu atual patrão, mas principalmente de seu proprietário, Francisco Antunes Maciel.

A situação do escravo urbano, especialmente o de ganho e o doméstico, propiciava o contato com agrupamentos os mais diversos, e sobretudo com as idéias em gestação. O ideário abolicionista propagandeado pelos matutinos, assim como a efervescência e o ativismo de grupos como o Club Nagô e o Club Abolicionista, além das irmandades religiosas e dos numerosos terreiros de batuque, colocavam o escravo urbano mais próximo dos dilemas de seu tempo, municiando-o de informações e

23 Ibidem. 15 mar. 1877.p.3

24 Ibidem. 25 abr. 1884.p.2

25 Ibidem. 26 jan. 1877.p.3

estimulando-o a buscar sua liberdade de todas as formas possíveis.

Um fator tornava-se de vital importância para que a fuga tivesse êxito. Fugir do domínio espacial, geográfico, do senhor, não significava fugir de seu raio de ação, nem da sua presença psicológica; e para burlar essa permanente ameaça de ser preso, de ser descoberta a condição de escravo, o acoutamento era fundamental. Ou seja, ter um lugar onde esconder-se, ter a cobertura de um liberto ou mesmo de um escravo ou escrava que possuísse uma condição diferenciada da maioria, como um quarto de cortiço alugado, tornava-se fundamental para que a fuga fosse exitosa, implicando na construção de uma nova identidade, enquanto liberto. Esse parece ter sido o caso do preto Rogério, já referido na abertura deste capítulo, que buscou acoutar-se na casa da preta Maria, na várzea.

Essa articulação era fundamental, na medida que o Código de Posturas do município proibia explicitamente a possibilidade de um escravo viver em um lugar em que fosse locatário ou proprietário, como se vê

> "Art.55 - Nenhum escravo ou escrava poderá viver sobre si, ou ter casa alugada sem licença por escrito de seu senhor e da autoridade policial. Penas de recolher-se o escravo à prisão por oito dias, e a pessoa que lhe alugar a casa, sabendo que era escravo, será multada em 20$ a 30$."[26]

A capacidade de construção de alianças e redes de solidariedade entre os escravos e libertos era de fundamental importância para que a fuga significasse a vivência de uma vida em relativa liberdade. É preciso,

26 Código Municipal de Posturas. Pelotas. 1878.

contudo, ao se olhar para essa conjuntura, em especial, que se mencione que o significado da liberdade variava em muito para os escravos, ex-escravos e livres[27].

Do ponto de vista da sobrevivência dos fugitivos, o núcleo urbano certamente diferenciava em muito da fuga para o meio rural e não apresentava as mesmas dificuldades de auto-sustentação que o aquilombamento. Notícias sobre o roubo de galinhas e roupas dos varais, não raro eram acompanhadas de suspeitas quanto aos autores, do tipo "supõem-se ser alguns negros de xarqueada que andem fugidos"[28].

É plausível que as possibilidades de êxito de fugas para os núcleos citadinos se ampliassem, na medida que na multidão, no aglomerado de transeuntes de uma cidade que contava com centenas de negros libertos e livres, ali se movendo cotidianamente. Manoel era um escravo que acreditava nisso; fugiu *para dentro* de Pelotas, até que Da. Joaquina Francisca de Abreu, sua Senhora, indignada, solicitou a plublicação de anúncio de recompensa de 100$000 réis para quem aprendesse e o entregassel[29]. Fugido de Rio Grande há quase um ano, segundo informações, Manoel exercia já há quatro meses o seu ofício de pedreiro em Pelotas.

O caso de Manoel atesta que a fuga da condição de escravo não visava necessariamente uma vida sem trabalho, mas sim a realização do trabalho para a subsistência em patamares mais razoáveis.

27 Nessa perspectiva torna-se relevante mencionar o trabalho de CHALHOUB, Sidney. ***Visões da Liberdade:*** *uma história das últimas décadas da escravidão.* São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

28 CORREIO MERCANTIL. 15 set. 1877.p.1

29 Ibidem. 07 fev. 1878.

Para isso a versatilidade do escravo era fundamental. Manoel Pernambuco, de 35 anos, escravo da tradicional família Antunes Maciel, fugiu no verão de 1877 e nada levou consigo, a não ser a sua habilidade: cozinheiro, alfaiate e marinheiro experimentado[30], ofícios valiosos que por certo o auxiliariam na dura tarefa de reconstruir sua vida.

Havia também os casos, sem dúvida mais numerosos, daqueles escravos que fugiam provisoriamente. Eram na maioria escravos de ganho e, em alguns casos, escravos de aluguel, que engambelavam a vida escrava "embrenhando-se em becos e esconderijos, reaparecendo mais adiante no local de trabalho sem que se pudesse dizer com certeza onde estivera antes" [31], como um escravo de Antonio Leite, que foi preso no interior da casa que servia de séde da tipografia do Jornal Diário de Pelotas[32].

Parece acertado acreditar que o escravo de ganho atendia às necessidades de mão-de-obra de uma cidade que crescia a olhos vistos, além de representar uma oportunidade de rendimento para o seu proprietário, na medida que além deste livrar-se dos custos de seu sustento, por vezes era mantido pelo trabalho do escravo nas ruas[33]. O compromisso entre senhor e escravo, estabelecia, via de regra, a obrigação do segundo entregar ao primeiro uma determinada quantia em espécie, diária ou semanal, fruto do ser trabalho. Tornava-se difícil, senão impossível, o proprietário controlar a produção e a venda e o escravo de

30 Ibidem. 26 jan. 1877.p.3

31 ALGRANTI, Leila Mezan. ***O feitor ausente.*** *Estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro.* p.203.

32 DIÁRIO DE PELOTAS. 25 mai. 1878. p.2

33 SILVA, Marilene Rosa Nogueira da. ***Negro na rua:*** *a nova face da escravidão.* São Paulo: Hucitec; Brasília: CNPq, 1988. p.21.

ganho acabava por beneficiar-se dessa condição, podendo, em muitos casos, alugar um "quartinho" em um cortiço ou em um "páteo".

Enfim, são as fugas urbanas reveladoras de caráter permanente para alguns, enquanto para outros tinham um caráter provisório, efêmero. Se é certo que existia uma consciência escrava que intencionalmente obrejava cuidadosamente a fuga numa projeção autônoma, também havia a fuga movida somente pelo medo da repressão e impulsionada pelo desejo de reatar laços afetivos, vagar e aproveitar os poucos momentos lúdicos com parceiros e parceiras para "matar o bicho" em uma "venda".

FURTOS E ASSALTOS

No conjunto dos atos de resistência dos escravos talvez o mecanismo mais articulado com os agentes marginalizados da sociedade tenha sido o furto. Em sua concretização, muitas vezes são desvendadas redes de informação e cumplicidade; relações construídas entre os próprios escravos, entre escravos e libertos, entre escravos e fugitivos e entré escravos e marginalizados brancos. Eis um desses casos:

> " **Tentativa de furto** - do Comendador Antônio José de Oliveira Leitão, um dos maiores capitalistas da cidade, de avançada idade às 2 e meia da tarde. Foram presos os 04 escravos da casa, que planejaram o assalto e foi executado por um preto livre de nome Matheus e outro estranho branco. "
>
> *Correio Mercantil.* Pelotas, 23/05/1876.

Crime contra a propriedade dos senhores, os furtos foram formas dos escravos buscarem, através da apropriação de bens e valores, melhores condições de vida para si e para os seus. Eram atitudes que implicavam na negação das riquezas e poderes da classe dominante e, na mesma medida, na negação das condições sub-humanas de vida e da carência de quase tudo.

Os resultantes de inúmeros furtos e mesmo de assaltos, fatos cotidianos no contexto Imperial, tinham significados diferenciados para senhores e escravos. Para os senhores representavam a perda de pequenos e grandes valores, que não chegava a abalar as suas consolidadas posições. Já para os escravos, na maioria das vezes significava a possibilidade de cambiar os objetos roubados com objetivos os mais variados, desde a aquisição de alimentos, roupas, até mesmo objetos para jogos de azar. Também os roubos podem ser lidos enquanto apropriação dos símbolos de dominação branca - um corte de tecido de boa qualidade, um relógio de ouro,etc - ou enquanto formas de manutenção de um universo simbólico próprio.

Os artigos e valores roubados eram os mais diversos: charque, lenha, tecidos, cavalos, banha, couros, roupas, objetos pessoais, jóias, dinheiro, etc: Em especial a grande incidência de roubo de charque está a indicar a relativa facilidade com a qual esse produto podia ser trocado e o fato de estar literalmente ao alcance da mão dos escravos charqueadores.

" **Parte da polícia particular** -

Dia 5 - Foram ontem presos às 7 horas mais ou menos da noite, os indivíduos José Moreira Leite, estabelecido com negócio de taberna na rua 7 de abril (várzea) por ter comprado uma manta de charque pela quantia de 1$600 rs. a um escravo do Sr. Comendador Possidonio M. da Cunha; ambos foram presos em flagrante à ordem do Sr. delegado.

Também momentos antes foi tomado um roubo de graxa de um preto do Sr. Heleodoro Filho, contando duas bexigas, em um saco, ao tempo de dar-se voz de preso escapou-se. - O encarregado, *Souto*. "

Correio Mercantil. Pelotas, 07/07/1877.

Em caso da tentativa ser frustrada, especialmente pela ação da Polícia Particular - que mantinha durante toda a noite rondas a pé e a cavalo e uso regular de apitos[34] - a pena podia ser considerável. João Maria e Jerônimo, o primeiro liberto e o segundo escravo de José Gonçalves Lopes foram presos em flagrante quando tentavam comercializar charque roubado. Julgados, foram condenados a 4 anos de prisão e multa de 20% sobre o valor do furto[35]. Porém, devido ao fato do preto Jerônimo ser uma propriedade ainda rentável na ótica do seu Senhor, a sua pena foi comutada em 100 açoites e acrescida da obrigação do escravo trazer ferro ao pescoço por três meses.

Isso evidencia que havia uma delimitação do papel da Justiça, qual seja, o de não interferir e não penalizar *ad infinitum*, sempre que possível, negros que ainda fossem propriedade escrava. Seria preferível, então, um corretivo público traduzido no açoitamento - o castigo mais comum -, a prisão em ferros, a prisão policial e o aproveitamento daquela mão-de-obra. O trabalho forçado, perpétuo ou

34 CORREIO MERCANTIL. 27 jan. 1882. p.2.

35 Ibidem. 02 ago. 1876.p.1.

não, o degredo e mesmo o enforcamento eram penas utilizadas em casos extremos, de assassinatos, tentativas de insurreições, e crimes graves contra a propriedade.

A relação entre o Poder Público e os senhores de escravos era articulada, havendo uma larga margem de flexibilidade na aplicação das penas. Por parte do Poder Público havia uma especial cautela quanto à punição dos escravos. A ele dizia respeito a manutenção da ordem pública e a repressão a atos criminosos, especialmente cometidos por libertos e escravos. Porém, cada vez que um escravo fugia e era aprisionado, os senhores tinham que pagar o serviço do capitão-do-mato, a carceragem, o anúncio no jornal, além das despesas extras. Desse modo, tornava-se possivelmente mais econômico e menos falível a a manutenção de um corpo policial. A substituição progressiva da figura do capitão-do-mato pelas polícias particular e rural pode ser também explicada a partir da própria natureza e destino das fugas. Enquanto o capitão-do-mato teve a habilidade e o conhecimento necessário para a captura de escravos embrenhados nos matos próximos ou na Serra dos Tapes, foi exaustivamente utilizado; porém quando muda o destino das fugas, os senhores de escravos manifestaram o interesse de ter o controle social do aparato repressivo, trazendo para si a tarefa de arbitrar as penas aos escravos rebeldes. Em fazendo isso, substituíam a Justiça, que imporia certamente como penalidades as galés, os trabalhos públicos forçados, as prisões prolongadas, instaurando o açoitamento, os ferros e as galhas como castigo comum - preservando a *propriedade* escrava. De outro modo, essa iniciativa pode ser entendida como uma tentativa de, frente aos novos tempos que se avizinhavam, civilizar a urbe, amenizando a exposição freqüente do capitão-do-mato na cidade e rebaixando o oneroso custo de tal serviço.

OS PRAZERES DA DANÇA, AS TROCAS AFETIVAS E A JOGATINA

Enquanto a elite branca refestalava-se aos domingos em *viagens náuticas* de recreio entre Pelotas e Rio Grande, com direito de acompanhamento, à bordo, de banda musical, seus escravos articulavam silenciosamente táticas para driblar uma *vidinha sofrida* que, de resto, pouco oferecia além da parca sobrevivência física.

Com a opção de comparecer às touradas, carreiras de cavalos, ou ao badalado Parque Pelotense Souza Soares - que oferecia concerto musical, diversões para os jovens como corridas a pé, planchas para o exercício de tiro ao alvo, refrescos e aprazível local para passeio - para a aristocracia do charque e seus séquitos não faltava o que fazer em termos de passatempo[36].

Além dessas alternativas, Pelotas era uma cidade concorrida pelas troupes de artistas. Saraus noturnos, peças teatrais e apresentações periódicas de artistas circenses - mímicos, malabaristas e ilusionistas - eram freqüentes em uma cidade ávida por novidades.

Já para os escravos essas atrações não passavam de uma distante e imaginária fantasia, representada a partir dos fragmentos de falas, colhidas nos corredores e cozinhas da casa-grande dos senhores.

36 Um dos principais resultados de uma pesquisa recente que investigou o lazer das elites empresariais em São Paulo nos dias atuais, é de que as opções desta camada social estão estreitamente associadas ao consumo cultural: leitura, cinema, televisão e música, preferencialmente. Guardadas as distâncias temporais, percebemos a permanência de práticas de divertimento e ocupação do tempo livre onde predomina o consumo e a aquisição de bens e serviços vendidos no mercado especializado na indústria cultural. FORJAZ, Maria Cecília Spina. "Lazer e consumo cultural das elites". ***Revista Brasileira de Ciências Sociais.*** Nº 6, Vol. 3. fev. de 1988. pp. 99-113.

Burlando a dominação do espaço socialmente permitido para o trânsito e para as relações inter-pessoais, o cotidiano dos escravos estava permeado de uma ampla resistência que tinha no mundo urbano, nas tabernas, na rua e nos locais de bailes, a noção de público, para folguedos, jogos, trocas afetivas e passeios. Porém a utilidade do Capitão-do-Mato Damásio Duval, ainda atuante em 1876, podia ser atestada através de situações como essa.

> "Ontem, às cinco horas da madrugada, os moradores das circunferências à quadra entre as ruas S. Miguel e Igreja, na travessa 16 de Julho, foram despertados pelos gritos - pega ladrão - e por um grande tropel como de quem fugia e era perseguido.
>
> Era o capitão do mato que tinha dado num velhacouto de negros fugidos, casa n. 39 da referida travessa, habitada por umas pretas pouco respeitadoras da lei e da ordem pública.
>
> Aí pernoitaram, como de costume, dois escravos do Sr. Manoel Baptista Teixeira - Presentidos, conseguiram evadir-se precipitadamente e foi então que se ouviram aqueles gritos.
>
> O cortiço de que tratamos é um verdadeiro refúgio de quanto tratante e vagabundo por aí aparece(...)."
>
> *Correio Mercantil*. Pelotas, 26/04/1876. p.1

Verdadeiros nichos de refúgio para escravos fugidios à procura de uma noite em companhia de uma mulher, do desfrute de uma cama e do álcool abundante, essas "casas de mulheres de má vida" constituíram-se em

territórios livres inscrustrados em pleno perímetro urbano[37].

A alusão às pretas "pouco respeitadoras da lei e da ordem pública" identifica, ainda que não explicitamente, a referência à prática da prostituição e do amasiamento nos cortiços. *Locus* privilegiado para o acoutamento, essas casas eram vistas com desconfiança pelas autoridades policiais. Àqueles que acobertassem os fugitivos previnia-se:

> "FUGIU
>
> O escravo Luis, preto de 53 anos de idade, de nação Mina, cozinheiro, alto e magro, que foi do sr. Antonio Teixeira Palhares; gratifica-se bem a quem o entregar a seu senhor Jacob Domingos Barbosa, nesta cidade à Rua da Constituição, **e protesta-se com todo o rigor da lei contra quem o acoutar.**
> "
>
> Diário de Pelotas, 21/11/1876. (Grifos nossos)

Essas práticas, ao que indica a documentação, eram freqüentes e tinham como objetivo o "folgar" bem como as práticas sexuais livres.

37 As casas de prostituição eram locais de difícil definição, pois como já apontou com argúcia Paulo Moreira, situam-se entre o público e o privado, já que são habitações particulares de "mulheres públicas". MOREIRA, Paulo Roberto Staud. MOREIRA,Paulo. ***Entre o deboche a a rapina: os cenários sociais da criminalidade popular em Porto Alegre (1868-1888)***. Porto Alegre: UFRGS/IFCH, 1993 (Dissertação de Mestrado). p.159.

" Eu Avant

Na noite de ante-ontem a polícia visitou dois *reviras*. Um à Rua das Flores e outro na várzea, onde se entregam aos *prazeres da dança* uma grande malta de negros.

Foram presos 17 *cavalheiros*, alguns dos quais quase foram parar à casa do cidadão Paroba.

Esse serviço foi efetuado pelo Sr. Capitão Delfino, comandante da força policial, que por isso é merecedor de elogios." (Grifos no original)

O alto grau de incidência de flagrantes de bailes e de "ajuntamentos" de escravos e libertos em determinadas regiões preocupava não somente a polícia e a imprensa, mas os próprios habitantes da urbe. Essa preocupação fez com que um morador da zona do Porto chamasse, através da imprensa, a atenção para os problemas lá vividos, denunciando às autoridades a existência de atoleiros, a prática de despejo de dejetos em locais públicos, o péssimo estado das estradas; mas, principalmente esse morador alerta que

"(...) À noite, é esta parte da cidade teatro de cenas escandalosas que as mais das vezes terminam, em grossa pancadaria (...). Provém isto dos ajuntamentos de marinheiros dos navios surtos no Porto, escravos de charqueadas e mulheres de má vida; ajuntamentos que tem lugar em algumas tabernas e botequins aqui existentes, apesar das contínuas ` visitas ' que lhes faz a polícia."[38]

38 CORREIO MERCANTIL. 27 jul. 1883.p.1

O autor, indignado, encerra o seu libelo solicitando com veemência a captura dos desordeiros e das mulheres de má vida, em nome das famílias "de bem".

O Botequim era nas maioria da vezes um território livre, onde circulavam escravos fugidos, a soldadesca de folga, os pretos trabalhadores dos iates e escravos de ganho à busca de diversão e desejosos de "matar o bicho", através do aguardente farto ou jogar um bom carteado.

Muito embora houvesse uma pressão social para que a polícia acabasse com essas concentrações isso não era tarefa fácil. Alguns dias antes do morador que citamos ter feito a denúncia, a polícia já tinha aplicado uma "batida" nas tavernas do Porto. Entretanto os "habitantes", especialmente os negros dos iates, munindo-se de achas de lenha das embarcações, afrontaram a polícia, resultando em renhido conflito[39].

A coibição tinha amparo na legislação. A recuperação do Código Municipal de Posturas da época nos faz crer que não havia qualquer dúvida quanto ao cerceamento da liberdade e expressão dos escravos nesses espaços. O Artigo 72, assim se refere

"Todos os que tiverem casa pública de negócio, não poderão ter nelas, vendendo ou administrando , pessoas cativas, nem consentir escravos sentados ou parados mais tempo do que o preciso para compra dos gêneros, nem comendo, tocando instrumentos ou bailando. Penas de 2$ a 4$."[40]

O excesso de zelo nas letras da norma não encontrava, todavia, ressonância nas práticas sociais dos

39 Ibidem. 07 jul. 1883.p.2.

40 Código Municipal de Posturas. Pelotas. 1878.

próprios taverneiros e vendeiros. Em 1881, o novo Código de Posturas advertia

> "Art. 73 - Os donos de tavernas e botequins que venderem bebidas espirituosas a pessoas embriagadas, serão multados em 4$ a 10$.
>
> Art. 75 - As lojas, armazens, botequins, casas de pasto, tavernas, bilhares, oficinas e outras semelhantes, se fecharão todas as noites ao toque de recolher, e não se abrirão antes de amanhecer. Penas de 2$ a 4$.
>
> Art. 92 - Dar gritos, fazer vozerias e alarido, sem ser por objeto de necessidade. Penas de 2$ a 4$.
>
> Art. 93 - Proferir em lugar público palavras indecentes, obscenas ou praticar gestos ou atitudes da mesma natureza, e expor quadros ou figuras ofensivas à moralidade pública. Penas de 10$ a 20$, e de 4 a 8 dias de prisão."[41]

É preciso que se afirme, para não incorrer em generalizacões apressadas, que o espaço dos bares e vendas eram territórios de freqüência esmagadoramente dominadas por populares do sexo masculino. Alem de neles os rapazes participarem do ritual iniciático de beberem e conversar entre os "homens", ali eram exercitados os atributos da masculinidade - "o saber beber, não aceitar desaforos, mostrar coragem, etc"[42].

Se em muitos casos os *prazeres da dança* eram obtidos com riscos e não raro só possíveis com o auxílio de

41 Código Municipal de Posturas. Pelotas. 1881.

42 MOREIRA, Paulo Roberto Staud. Op. Cit.. p.115.

rondadores, de libertos e amantes solidárias, em outras situações a audácia podia ser ainda maior. No inverno rigoroso de 1884, já tarde da noite, alguns escravos do Sr. Manoel Maurício da Silva, que morava em frente da Praça Cond`Eu, armaram com outros escravos da vizinhança "um revira" em um dos compartimentos da própria casa do Senhor. Provavelmente empolgados com o êxito da *promoção,* despreocuparam-se com o *Sinhô.* Devido ao barulho que faziam o proprietário acordou surpreendido com o baile e ordenou que fosse encerrado de imediato. Porém essa história não termina aqui. Mais tarde, cerca de 1 hora da madrugada, voltaram 18 dos convidados, ameaçando o dono da casa se não permitisse o recomeço do baile. Chegada a polícia, esboça-se a resistência dos *festeiros,* inclusive chegando alguns, como o pardo de apelido "coronel", a puxar revólveres[43]. A "festa" não deixa de ser um momento de partilha de vivências, de congraçamento e de comunhão, reatualizando um acontecimento socialmente muito valorizado nas comunidades tribais de origem, em África. Reunir-se à volta de um fogo de chão ou um tosco fogão de pedra, comer e beber abundantemente, dançar entre os "seus" significava, para indivíduos como Roque, a difusão de valores, hábitos e costumes que se sedimentaram desde tempos imemoriáveis.

O episódio encerra-se com a prisão de diversos escravos e com a morte do preto Roque, escravo de Alberto de Campos; buscando evitar o provável castigo que seria seguido da prisão, acabou afogando-se em um poço.

Encontros festivos, reuniões suspeitas, ajuntamentos ilícitos e casos de acoutamento eram objeto

43 CORREIO MERCANTIL. 15 ago. 1884.p.1

privilegiado da atenção dos olhares policiais. E se esse olhar vigililante dilatava as pupilas para as ações coletivas dos escravos, também prestava atenção e mobilizava práticas repressivas frente à atuação individualizada dos "desviantes". Assim acontecia com aqueles que vagavam...

VAGAR

" Polícia particular - Dia 19 -

Foi preso à ordem da sub-delegacia um cozinheiro do hotel S. Pedro, escravo do Sr. Antonio Cordeiro, por estar na rua em altas vozes proferindo palavras obscenas.

Pela patrulha das charqueadas foram presos à ordem da mesma autoridade um preto, escravo do Sr. Joaquim da Silva Tavares; um outro do Sr. Antonio Jose da Silva Maia, por ser encontrados fora de horas.- O comandante, *João Ignacio de Souza.* "

O "vagar fora de hora" era coibido com a prisão do escravo e a conseqüente comunicação ao seu Senhor. Para as elites "vagar" era repudiado por duas razões básicas. Primeiro, porque imediatamente associava-se essa prática ao ócio, ao "não fazer nada", colocando em xeque a própria relação de subordinação proprietário-propriedade, senhor-escravo, e sua lógica. Segundo, porque acreditava-se que, em tendo essa liberdade, os escravos poderiam mobilizar práticas coletivas que atentassem contra a vida e o patrimônio dessa classe dominante.

Para as autoridades era difícil de coibir essa liberdade de trânsito, na medida que durante o dia transitavam pelas ruas da cidade centenas de negros a serviços de seus senhores ou alugando seus serviços. Eram quitandeiras, carregadores os mais diversos, moleques de recado, lavadeiras com trouxas sobre a cabeça, domésticas em compras, escravos de ganho aglomerados nas esquinas, boleeiros, libertos à procura de um biscate.

Durante a noite esses mesmos trabalhadores poderiam estar ainda a serviços dos seus senhores ou poderiam ainda ser libertos. O passe livre que garantia o trânsito era o "bilhete do patrão" ou do "senhor". Um escravo de José de Assis Gomes foi preso por andar "fora de horas"[44] sem o referido bilhete. Já Manuel, escravo de Francisco Rasteiro, da cidade de Rio Grande, foi recolhido ao xadrez por ser fugitivo, em Pelotas,e estar vagando fora de hora[45].

Note-se a existência de uma boa dose de cumplicidade dos comerciantes, especialmente dos donos de tavernas, deixando suas lojas e botequins abertos até tarde da noite - provavelmente para facilitar o acobertamento da recepção de mercadorias e objetos roubados.

O que estava em questão quando da evasão do trabalho era a própria lógica interna da sociedade escravista. Destinar algumas horas ou mesmo dias ao *tempo livre* para nada fazer, para o vagar, para os folguedos e os prazeres da dança, passa a ser prática de grande parte da escravaria. No relatório da Polícia Particular do dia 25 de março de 1878, constata-se que

44 Ibidem. 05 mar. 1878.

45 Ibidem. 31 out. 1876.

nada menos de quinze escravos foram presos naquela noite por andarem fora de horas sem licença[46].

A partir da contribuição de autores como E.P. Thompson[47] não se pode furtar à possibilidade de pensar acerca da origem mesma de uma ética do trabalho, racionalizada, utilitária e avassaladora. Nesse momento, tardiamente, portanto, em relacão à Europa, o que estava se tentando incutir era uma noção de tempo útil, tão fundamental para o capitalismo, por reforçar valores acerca da produtividade. Mesmo para os libertos, o controle do tempo era um dos objetivos perseguidos[48].

Não se estranha portanto serem os negros - escravos ou libertos - geralmente vistos como suspeitos em potencial. Podemos concordar com a reflexão de Leila Algranti quando esta autora afirma que a sociedade escravista temia os escravos, seja como grupo que poderia se revoltar contra o regime, seja como indivíduos criminosos comuns. Mas se a precaução não era infundada, atingia também os suspeitos: "Primeiro prendia-se o indivíduo de raça negra, depois verificava-se se era escravo ou liberto"[49]. Talvez aqui seja o momento de *estranharmos* o que pode, à primeira vista, parecer *familiar*.

46 Ibidem. 27 mar. 1878.

47 THOMPSON, E.P. **Tradición, revuelta y consciencia de clase.** 2 ed. Barcelona; Crítica: Grijalbo, 1984.

48 Thompson no artigo intitulado "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial" alarga a percepção do surgimento e desenvolvimento do capitalismo, analisando as estratégias de adaptação dos trabalhadores ao mundo burguês, passando pela férrea disciplina no processo produtivo e alcançado o controle do tempo útil, criando uma nova mentalidade a respeito do mundo do trabalho. THOMPSON, E.P. **Tradición, revuelta y consciencia de clase.** 2 ed. Barcelona; Crítica: Grijalbo, 1984.

49 ALGRANTI, Leila Mezan. Op. Cit. p.40.

Os casos comentados fazem crer que os libertos tinham um tratamento muito similar ao dos escravos, de parte das autoridades e da sociedade em geral.

A crise do regime escravista já sinalizara em vários momentos ao longo do período imperial a necessidade de engendrar no seu próprio bojo uma nova estrutura sócio-econômica, fundamentando as relações de produção alicerçadas no trabalho livre segundo a lógica capitalista.

A afronta ao mundo do "trabalho" através da fuga temporária e da burla das normas de comportamento pré-estabelecida pelos senhores de escravos passa a ser cada vez mais freqüente, certamente encorajando e estimulando a transgressão de grande parte dos escravos. Simão, por exemplo, em 1877, foi apanhado pela Polícia Particular por estar de baile na Várzea, *sem licença* de sua Senhora, a viúva Rocha[50]. Já o preto Felício, escravo de Joaquim da Silva Tavares, deu menos sorte: foi apanhado por uma patrulha da polícia e, resistindo com um facão de que dispunha, saiu gravemente ferido[51].

A luta pelo domínio do tempo é aqui fundamental. O calendário ao qual eram submetidos os escravos obrigava ao escalonamento do tempo, que se dividia no tempo do trabalho, no tempo da alimentação, no tempo de dormir; praticamente inexistia o tempo do descanso, o tempo do "ócio".

Quando Simão fora pego de baile ele estava, além de se divertindo, questionando o "tempo" da sociedade escravista, do regime de trabalho, e também a própria relação à qual estava submetido.

É por esta razão que logo no início do ano de 1881 começa a funcionar no 3° Distrito, considerado então como

50 CORREIO MERCANTIL. 30 jan. 1877. p.2.

51 Ibidem. 14 nov. 1878. p.2.

a Costa de Pelotas, a polícia rural[52], sustentada pelos charqueadores pelotenses e comandada por Simeano Ignácio Barcellos, com um plantel de seis soldados. No mesmo ano, quatro meses mais tarde, a Polícia Particular reforçava o seu plantel de praças para o serviço de ronda, de 12 para 14 homens[53]. Em verdade tanto a Polícia Particular como a Polícia Rural - financiadas respectivamente pelos comerciantes e pelos charqueadores - visavam substituir progressivamente a figura do capitão-do-mato e passar a vigiar e zelar pelo espaço urbano, concentrando especial atenção à fuga de escravos durante a noite.

> " Polícia Particular - Dia 24 e 25 - foram presos à ordem da subdelegacia os escravos seguintes: **João** e **Augusto**, do Sr. Elizeu Antunes Maciel; **Brasino**, de Manoel Izidoro de Freitas; **Ilário**, de Francisco Xavier de Oliveira; **Manoel**, de João G. Lopes, **Thomaz**, do iate Ingratidão; **Luiz**, de Modesto Barcellos; **Valentim**, de Visconde da Graça; e um do sr. Machado Filho. Estes escravos andavam em grupo fora de horas, todos armados e fazendo barulho(...) - O chefe, João Ignácio de Souza"[54] (Grifos nossos)

A prisão de escravos *vadiando* era prática costumeira, pois acreditava-se que essa *liberdade* instigava a propensão ao ócio e o desenvolvimento de atitudes criminosas.

52 Ibidem. 04 jan. 1881. p.2

53 Ibidem. 04 mai. 1881. p.1

54 Ibidem. 28 set. 1878. p.2

A ABOLICÃO FOI UMA FESTA?

A festa dos sujeitos que foram os atores dessa história não se deu, ao contrário do que se poderia pensar na primeira vista, com facilidade. A própria festa abolicionista oficial no agora longínquo ano de 1884 em Pelotas, contou com diversas autoridades presentes, civis, eclesiásticas, membros do Club e do Centro Abolicionista[55]; porém foram esquecidos deliberadamente os maiores interessados, os (ex)escravos.

Talvez essa tenha sido a razão pela qual os negros, tão logo tenha sido anunciada essa abolição, organizaram a "Sociedade Filhos da Liberdade"[56] e o "Centro Etiópico" de Pelotas[57]. Para esses escravos não havia dúvidas quanto à segregação racial do movimento abolicionista. A participação dos escravos e libertos no processo abolicionista se deu, apesar do Club Abolicionista negar as suas participações, fosse através da condição financeira, fosse pela condição cultural[58].

Nos Estatutos do Club Abolicionista, pg. 3, no 1° artigo, já fica claro o caráter excludente em relação aos escravos

55 A PENNA. 26 out. 1884. p.1-2

56 Uma das lacunas mais visíveis da historiografia e que só muito recentemente vem sendo dada atenção, é a respeito da fermentação social da década de 80 do séc. XIX, especialmente dos projetos abolicionistas-reformistas e do intervenção dos libertos no processo. Destaca-se nessa perspectiva a tese de MACHADO, Maria Helena P.T. "Escravos e cometas. Movimentos Sociais na década da abolição". Tese de Doutorado. FFCHL/USP, 1991.

57 É Fernando Osório quem faz referência à festa promovida a 19 de outubro de 1884, três dias após a declaração oficial da abolição, pelo Centro Etiópico. OSÓRIO, Fernando Luis. **A cidade de Pelotas.** 2 ed. Porto Alegre: Globo, 1962. p.96.

58 Ver Relatório do Club Abolicionista de Pelotas. p.5. Art. 10.

" Artigo 1° - A Associação Club abolicionista, fundado na cidade de Pelotas, no dia 21 de agosto de 1881, é **composta de pessoas livres**, reconhecidamente de bons costumes, sem distinção de nacionalidade; e tem por fim beneficiar, dentro da órbita legal e na proporção de suas forças a infeliz classe de escravos (...) ". (o grifo é nosso)

Além de explicitar que a instituição era de pessoas livres, ou seja, nem escravos nem libertos tinham acesso, também no corpo do primeiro artigo faz-se a ressalva de que não haveria distinção de nacionalidade, porém não de cor.

De resto vale lembrar que em 1887 se deu uma das mais importantes revoltas contra a escravidão e que teve como palco a já emancipada Pelotas. Para o desespero de uma certa historiografia a tentativa de rebelião deu-se justamente na charqueada de um dos líderes abolicionistas e vereador, Junius Brutus Cassius de Almeida. Sandra Pesavento, ao citar o caso, esclarece que o conflito entre abolicionistas e `amigos do industrial' só foi solucionado com a intervenção do Barão de Santa Tecla, tendo como resolução que os negros seriam libertados mediante cláusulas de prestação de serviços por três anos[59].

Na verdade o Movimento Abolicionista somente se manifestou, organizada e politicamente, quando o sistema escra vista entrava em sua crise derradeira e irrecuperável[60] e o episódio de 1887 demonstra que a participação ativa dos escravos, enquanto grupo de pressão, foi fundamental

59 PESAVENTO, Sandra J. **A emergência dos subalternos**: trabalho livre e ordem burguesa. Porto Alegre: Editora da UFRGS; FAPERGS, 1989. p.32.

60 MOURA, Clóvis. Os quilombos e a rebelião negra. São Paulo: Brasiliense, 1986.. p.81.

no processo, especialmente porque a escravidão perdurava em muitos estabelecimentos após 1884.

No contexto do Rio Grande do Sul, a abolição mediante a cláusula de prestação de serviços, como afirmou Pesavento[61], nada mais fez do que prolongar, de fato, uma instituição já condenada, retardando, com isso, a implantação de relações assalariadas de produção na atividade charqueadora.

Sem dúvida o negros foram os maiores prejudicados nesse processo, com uma liberdade cerceada, vigiada, além de serem objeto de toda uma já consolidada mentalidade que o via como inferiorizado, indolente e sobretudo perigoso.

A luta pela emancipação engendrada pelos cativos e ex-cativos na verdade se constituiu como uma luta contra a escravidão e contra as formas paliativas que de fato mantinham a situação de escravidão e beneficiavam os senhores de escravos, contra o que Conrad chamou de "comnpromisso astuto" - os contratos de serviços. Esse sistema de "libertação" baseava-se em um artigo da Lei Rio Branco, que declarava que, para a obtenção da sua liberdade, o escravo poderia alugar seu trabalho a uma terceira pessoa até um limite de sete anos[62].

Vista como uma brecha, essa possibilidade no Rio Grande do Sul foi amplamente utilizada. Ignorando alguns requisitos básicos, os próprios proprietários faziam uma declaração na certidão de libertação, especificando a duração do serviço e que era revestida de tanta validade quanto o contrato firmado com uma terceira pessoa. Essa

61 PESAVENTO, Sandra J. "República Velha gaúcha: Estado autoritário e economia". In: **RS:Economia e Política. Porto Alegre**: Mercado Aberto, 1979. p.200

62 CONRAD, Robert. Op. Cit. p.248.

prática acabaria por ser rapidamente legitimada pelo próprio Ministro da Agricultura.

Pode-se afirmar as relações escravistas sobreviveram sob forma de uma "escravidão disfarçada"[63], possível através de condições contratuais que evidentemente impunham muito mais obrigações do que direitos aos libertandos, como a servidão até a morte do senhor, assim como através dos vínculos de dependência dos escravos em relação aos senhores - reforçados pela imprensa e pelos próprios (ex)proprietários, quais sejam: a liberdade como um favor, como expressão humanitária, como ato benemérito - e que exigia, portanto, uma contrapardida do libertando.

* * *

Para o sistema escravista era inadmissível a existência de locais de reunião de negros, tanto na condição de escravos como de libertos. Fossem reuniões festivas para o desfrute dos reviras ou "prazeres da dança", fossem confrarias abolicionistas ou terreiros de batuque, a repressão se abateu em geral com grande violência.

Contrariando todas as expectativas dos senhores de escravos e das autoridades, os escravos construíram os seus espaços e tempos para o lazer na própria cidade-esconderijo. Bares, vendas, vias públicas, cortiços e casas de prostituição foram os espaços privilegiados para os

63 A historiografia regional conta com uma importante e pioneira contribuição nesse sentido. Trata-se da pesquisa de MOREIRA, Paulo R.S. Op. Cit. Especialmente Cap.3.

bailes, para o carteado, para as conversas, para beber, para a expressão do afeto, das relações sexuais e também das negociatas.

Isso só foi possivel através das *fugas para dentro* do sistema, devido a amantes solidárias, acoutando escravos fugidos que pernoitavam nos cortiços, e ao suborno de rondas. As fugas eram evidentemente uma reação contra o trabalho compulsório e para grande parte dos negros fugitivos teve como horizonte a cidade, e podiam muito bem não ter outra intenção que o vagar.

Quando escravos furtavam objetos, valores e produtos da classe senhorial estavam questionando a *propriedade* , a posse, por parte daqueles que se auto-identificavam como proprietários. Roubar uma manta de charque significava apropriar-se simbolicamente do processo do próprio trabalho, do que de melhor ele, o escravo charqueador, produzia.

Para o êxito de um plano de furto valiam todas as alianças[64] possíveis. Escravos domésticos via de regra as gestavam com larápios, mesmo que brancos, com escravos de outros senhores ou com comerciantes igualmente brancos. Escravos das charqueadas tinham como aliados marinheiros de iates, rondadores e também os comerciantes que receptavam os furtos.

Assaltos e furtos estavam na maioria das vezes associados à busca de liberdade, fosse acumulando pecúlio visando a compra da alforria, fosse para o gozo de algumas horas nos botequins ou entre as "mulheres de má vida".

64 A negociação enquanto instrumento mediador nas relações entre escravos e livres, escravos e senhores, escravos e a Igreja - especialmente nos casos de roubos e compra de alforrias nas lavouras de café paulistas - foi tema desenvolvido por Maria Helena P.T. Machado. ***Crime e escravidão:*** *trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas. 1830-1888.* São Paulo: Brasiliense, 1987.

A noção de resistência tomada de Thompson[65] não deve, todavia, ser idealizada, impregnada de positividade, com a heroicização dos sujeitos oprimidos. É preciso que se procure detectar o que os agentes pensavam e o significado de suas práticas socias. E detectar isso não é nada fácil, por isso se tem uma imagem parcial e sempre provisória sobre o acontecido. A historiadora Leila Algranti comprova, por exemplo, que no contexto do Rio de Janeiro do séc. XIX, a maioria dos crimes cometidos na cidade eram cometidos contra os escravos e libertos, pelos próprios escravos. Em Pelotas também isso é notado, por exemplo, em festas, nem sempre pacíficas. Em 1881, no centro da cidade, na Praça Conde D'Eu, houve um renhido conflito entre dois grupos de "pardos e pretos", alguns escravos, outros libertos[66]. O motivo que levou Manoel Chula e Francisco ou Thomaz e Affonso - todos escravos - a se envolverem na briga ainda permanece ignorado, mas a presença de armas de fogo e cassetetes indica séria desavença entre os combatentes.

A resistência escrava tinha naquela conjuntura um sentido ambíguo. E, embora o termo ambigüidade não goze de boa reputação do ponto de vista teórico, como observa Marilena Chauí[67] é ela uma das mais fortes características da cultura que emerge dos negros escravizados, pois ao mesmo tempo que estes forjavam

65 THOMPSON, E.P. **Tradición, revuelta y consciencia de clase.** 2 ed. Barcelona; Crítica:Grijalbo, 1984.

66 A DISCUSSÃO. 08 mar. 1881.

67 CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e resistência.** 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. "A ambiguidade não é falha, defeito, carência de um sentido que seria rigoroso se fosse unívoco. Ambiguidade é a forma de existência dos objetos da percepção e da cultura, percepção e cultura sendo, elas também ambíguas, constituídas não de elementos ou de partes separáveis, mas de dimensões simultâneas que, como dizia ainda Merleau-Ponty, somente serão alcançadas por uma racionalidade alargada, para além do intelectualismo e do empirismo".

territórios alternativos à ordem escravocrata, também conviviam com a impossibilidade de conseguir a extinção da escravidão e, em alguns casos, de sequer influenciar a sua derrocada. No mesmo sentido, como já se referiu, muitas vezes os crimes cometidos pelos escravos, fossem furtos, fossem assassinatos, atingiam justamente os seus pares e libertos.

O que se quer afirmar com isso é que a vida em cidade era, do ponto de vista da resistência frontal, no mínimo ambígua. Talvez fosse pertinente indagar: se havia um expressivo número de fugas anuais nas charqueadas, se os negros teciam com tanta habilidade alianças solidárias, se sobreviviam espaços de resistência tão importantes como o Batuque, o Cucumbi e as festas verdadeiramente profanas, por que não se efetivaram insurreições de escravos contra a classe senhorial?

Parece acertado acreditar que uma série de condições favoráveis eram necessárias para a gestação de uma insurreição, além de requisitos fundamentais, como a existência de lideranças legítimas, coesão interna e armamento para enfrentar o forte aparato repressivo instalado. Porém essas são todas considerações que já partem do pressuposto de um interesse, de uma necessidade da própria insurreição, e não se poderia cair no simplismo de exigir ou mesmo de esperar isso - aliás tentação bastante freqüente em estudos diacrônicos, à qual muitos historiadores não resistem.

EPÍLOGO

Já é tempo de nos despedirmos dessas "almas mortas" que aqui buscamos *evocar*. Tivemos o prazer de *ouvir* algumas delas, que nos concederam um bocado de seus tempos. Palangué Maguangue - do Grupo dos Congos -, Pai João de Nagô, Mandú, a Preta Matildes, Elvira e Maria José - Rainhas Gingas - e Camundongo se vão ao fechar essas páginas. Deixam talvez alguma saudade, porém fica deles e das parcas falas que tentamos recuperar a convicção de que não se pode subestimar as manifestações culturais de um grupo e que o papel da cultura é fundamental num processo de transformação social, assim como na permanência na mentalidade de um grupo, de uma classe.

Acomodação e resistência eram faces de uma mesma moeda, expressões de cativos e ex-cativos que produziram alternativas dentro do horizonte do possível. Nem todos os escravos se rebelaram, nem todos foram passivos. Escravos e libertos resistiram e lutaram contra a escravidão coletivamente, de forma organizada, assim como em lutas individuais, capilares, residuais. Alguns percebiam que se tratava de pequenas batalhas dentro de uma guerra maior. Outros não.

O conhecimento que encerra essas vozes que só agora foram ouvidas significa que a luta dos escravos não se esgotou na defesa de padrões materiais de vida fora da sociedade escravista, mas incluiu, também, a defesa de uma vida espiritual e lúdica com relativa autonomia no interior do próprio regime, fosse na participação nos rituais

do batuque, fosse na festa carnavalesca, fosse burlando a dominação e vigilância para o trânsito e para as relações inter-pessoais livres, afirmando a noção de mundo urbano a de local público.

Nos estudos de caso, como aquele que fizemos acerca do Club Carnavalesco Nagô, pode-se comprovar que os negros, de diferentes formas, tiveram muita habilidade na manipulação e construção de alternativas na luta simbólica e efetiva contra a escravidão, apropriando-se de campos e instrumentos de domínio restritos dos brancos: a escrita, o carnaval, a legislação - e mesmo a estrutura religiosa oficial do catolicismo. Também nesse caso, os "pracêros" teceram com maestria alianças políticas que lhes garantissem uma margem mais ampliada de autonomia.

Viu-se também que a religiosidade de matriz africana, tipificada como Batuque, veio a desencadear um medo epidérmico e corrosivo no imaginário das elites, levando-os a reprimi-la duramente através do aparato policial do Estado, assim como pelas tropas para-militares das elites escravocratas. E, em que pese a contínua violência que se abateu sobre as roças, barracões e sobre seus freqüentadores, pode-se perceber que os adeptos da religião conseguiram preservá-la, e a suas identidades, através de uma hábil resistência política, fosse negociando com as autoridades o funcionamento de terreiros, fosse legitimando-a por dentro das irmandades e confrarias religiosas, ou ainda através da festa carnavalesca.

Por fim, contemplou-se o tempo da festa, os reviras. Os prazeres do corpo, a jogatina e o vagar foram recuperados enquanto manifestações gestadas pelos escravos através de fugas para o interior da sociedade escravista, visando afirmar, construir e assegurar territórios

livres para as trocas afetivas, a expressão do lúdico, de folguedos e de uma vivência do lazer.

Algumas dessas diferentes formas de resistência acionadas pelos escravos e libertos pressionaram o sistema a rever, rearticular-se, criar mecanismos de dominação mais aprimorados e acelerar o processo da abolição formal. Outras, foram arranjos, mais ou menos improvisados, que buscavam tão somente uma vida mais amena e prazerosa.

A resistência dos escravos à escravidão permeou todo o tecido social no séc. XIX, traduzida em múltiplas ações não somente contra o regime escravocrata enquanto totalidade, mas também em ações afirmativas, inscrevendo seu ethos e uma nova identidade em gestação, como afro-brasileiros.

Instituições Pesquisadas

Biblioteca Pública Pelotense
Museu Pelotense
Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul
Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul
Arquivo Histórico Municipal de Porto Alegre

Fontes Primárias

- Club Abolicionista de Pelotas. 1884. Livro de Redemplção. 1884.
- Associação Emancipadora Club Abolicionista. Estatutos.
- Pelotas. Tipographia da Livraria Americana. 1882.
- Associação Emancipadora Club Aboliconista. Relatório. Pelotas. s/ed., 1882.

Jornais

- Correio Mercantil. 1875 a 1884.
- Diário de Pelotas. 1882, 1884.
- Jornal do Comércio. 1878.
- A Discussão.
- A Penna. 1884.
- Onze de Julho. 1884.
- Cabrion. 1879, 1880, 1881.
- Zé Povinho. 1882, 1883.
- Dezesseis de Outubro. Especial. 16 out. 1884 - Centro Abolicionista

Manuscritos

Inquéritos Policiais. 1858.
Correspondências Policiais.

BIBLIOGRAFIA

ALGRANTI, Leila. "Costumes afro-brasileiros na corte do Rio de Janeiro: um documento curioso." ***Boletim do Centro de Memória UNICAMP***. Campinas. V.1, n° 1. jan/jun.1985. p.13-17.

ALGRANTI, Leila. ***O feitor ausente*** - *estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro.* Petrópolis: Vozes, 1988.

AZEVEDO, Cecília da Silva. ***Cultura popular rompendo fronteiras***: *a festa na história da América Latina.* Congresso América 92. São Paulo, 1992. mimeo.

AZEVEDO, Célia Marinho. ***Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites - Séc. XIX***. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BAKOS, Margaret M. "A escravidão negra e os Farroupilhas" In: ***A Revolução Farroupilha história e interpretação***. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.

BANTON, Michel. ***A idéia de raça***. Lisboa: Edições 70, 1979

BARTH, Fredrik. ***Los grupos etnicos y sus fronteras.*** Mexico: Fondo de Cultura Economica. 1976.

BASTIDE, Roger. ***As religiões africanas no Brasil***. *Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Liv. Pioneira Ed.; Ed. USP, 1971. Vol. I

BORGES PEREIRA, João Baptista. "A cultura negra: resistência de cultura à cultura de resistência". ***Dédalo*** nº 23. 1984. Revista de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

BRAGA, Julio S. "Candomblé da Bahia: repressão e resistência". ***Revista USP***. Dossiê Brasil/África. São Paulo, nº 18, jun-ago 1993. pp. 52-59

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. ***O que é folclore***. 10 ed. São Paulo Brasiliense, 1987.

BRITTO, Iêda Marques Britto. ***Samba na cidade de São Paulo (1900-1930)***; *um exercício de resistência cultural*. São Paulo:FFLCH/USP, 1986.

CAMPOLINA, Alda Maria Palhares et alii. ***Escravidão em Minas Gerais***. Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Cultura; Arquivo Público Mineiro/COPASA MG, 1988.

CAPELATO, Maria Helena R. ***Imprensa e História do Brasil***. São Paulo: contexto; EDUSP, 1988.

CARNEIRO, Edson. ***Folguedos tradicionais***. 2 ed. Rio de Janeiro: FUNARTE; INF, 1982.

CHALHOUB, Sidney. ***Trabalho, lar e botequim. O*** *cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CHALHOUB, Sidney. "Medo branco de almas brancas: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio". ***Revista Brasileira de História***. São Paulo (8)16, mar/ago 1988.

CHALHOUB, Sidney. ***Visões da Liberdade:*** *uma história das últimas décadas da escravidão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHARTIER, Roger. "la historia cultural redefinida: práticas, representaciones, apropriaciones". ***PUNTO DE VISTA***. Ano XII, nº 39, dic. 1990. Buenos Aires.

CHARTIER, Roger. "O mundo como representação". ***Estudos Avançados***. USP, 5 (11) jan./ abr. 1991.

CHARTIER, Roger. ***A História Cultural.*** *Entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1988.

CHAUÍ, Marilena. ***Conformismo e resistência***. *Aspectos da cultura popular no Brasil*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

CORRÊA, Norton. "O batuque no Rio Grande do Sul. Uma visão panorâmica". In: ***RS: Aspectos da Negritude***. Porto Aelgre: Martins Livreiro, 1991. pp.145-166

CORRÊA, Norton. ***Os vivos, os mortos e os deuses***. Porto Alegre: UFRGS/IFCH, 1988.

CUNHA, Manuela Carneiro da. "Etnicidade: da cultura residual mas irredutível". ***Antropologia do Brasil:*** *mito, história, etnicidade.* São Paulo: Brasiliense; EDUSP, 1986. p.97-108;

CUNHA, Manuela Carneiro da. ***Negros, estrangeiros.*** *Os escravos libertos e sua volta à África.* São Paulo: Brasiliense, 1985.

DAMASCENO, Athos. ***O carnaval porto-alegrense no século XIX.*** Porto Alegre: Globo: 1970.

DaMATTA, Roberto. "Carnavais, paradas e procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos". ***Religião e sociedade***. nº 1, maio 1977.

DaMATTA, Roberto. ***A Casa e a rua:*** *espaço, cidadania, muler e morte no Brasil.* Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

DaMATTA, Roberto. ***Carnavais, malandros e heróis.*** *Para uma sociologia do dilema brasileiro.* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

DARNTON, Robert. ***O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa.*** Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DAVIS, Natalie Zemon. ***Culturas do Povo.*** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DELUMEAU, Jean. ***O medo no Ocidente: 1300-1800.*** *Uma cidade sitiada.* São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

EVANS-PRITCHARD, E.E. "Antropologia social: passado y presente". In: ***Antropologia social.*** Barcelona: Crítica, 1985.

FÉNELON, Déa R. "Trabalho, cultura e história social: perspectivas de investigação". ***PROJETO HISTORIA.*** São Paulo. PUC-SP, 1981.

FERNANDES, Florestan. " Congadas e batuques em Sorocaba". ***O negro no mundo dos brancos.*** São Paulo:Difel, 1972. pp.239-255.

FREYRE, Gilberto. ***O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do séc. XIX.*** 2 ed. rev. São Paulo: Ed. Nacional; Recife: Inst. Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979.

FRY, Peter. **Para Inglês ver.** Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

FRY, Peter; CARRARA, Sérgio e COSTA, Ana Luiza Martins. "Negros e brancos no Carnaval da Velha República". In: REIS,João José (org.) ***Escravidão e invenção da liberdade.*** *Estudos sobre o negro no Brasil.* São ZPaulo: Brasiliense; CNPq, 1988.

GEBARA, Ademir. ***O mercado de trabalho livre.*** São Paulo: Brasiliense, 1988

GEERTZ, Clifford. **As interpretação das culturas.** 2 ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GENOVESE, Eugene. ***A terra prometida;*** *o mundo que os escravos criaram.* Rio de Janeiro: Paz e Terra; Brasília, DF:CNPq, 1988.

GINZBURG, Carlo. "Sinais: raízes de um paradigma indiciário" In: ***Mitos, emblemas, sinais***. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

HUNT, Lynn. ***A nova história cultural.***, São Paulo: Martins Fontes, 1992.

KRANWCZYR, Flávio et alii. ***Carnavais de Porto Alegre***. Porto Alegre. Secretaria Municipal da Cultura, 1992.

LAYTANO, Dante de. ***As Congadas do Município de Osório***. Porto Alegre: Associação Rio-Grandense de Música, 1945.

LEÓN, Zênia de. "O negro e a religiosidade aqui ". ***Diário Popular***. 13 mai. 1988. p.7

LEVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: ***Antropologia Estrutural***. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

LOPES, Neis. ***Bantos, malês e identidade negra.*** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

LUNA, Luís. ***O negro na luta contra a escravidão***. 2 ed. rev. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL/MEC, 1976.

MACHADO, Nara H. N. "A Igreja de N. S. do Rosário dos Pretos". ***Estudos Ibero-Americanos***. PUC-RS, XVI (1,2): 189-196. jul e dez. 1990.

MAESTRI F°, Mário José. ***Quilombos e quilombolas em terras gaúchas***. Porto Alegre: Esc. Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: UCS, 1979.

MAESTRI F°, Mário José. ***O escravo no Rio Grande so Sul. A charqueada e a gênese do escravismo gaúcho***. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: UCS, 1984.

MAESTRI F°, Mário José. ***O escravo gaúcho:*** *resistência e trabalho*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MAGGIE, Yvonne."Religiões mediúnicas e cor de seus participantes". ***Estudos Afro-Asiáticos***(15),1988:48-57

MAGGIE, Yvonne. ***Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil***. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. ***A festa no pedaço:*** *cultura popular e lazer na cidade.* São Paulo: Brasiliense, 1984

MAUCH, Cláudia. ***Ordem pública e moralidade - Imprensa e policiamento urbano em Porto Alegre na década de 1890.*** Porto Alegre, IFCH/UFRGS, 1993. (Dissertação de Mestrado)

MELLO MORAIS F°. ***Festas e tradições populares do Brasil.*** Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, 1979.

MELLO, Marco Antônio Lirio de. ***Os mecanismos de resistência à escravidão negra em Pelotas:1871-1884***. Porto Alegre. I SEMINÁRIO SOBRE A ESCRAVIDÃO NEGRA. Curso de Pós-Graduação em História PUC-RS e UFRGS, outubro de 1990.

MELLO, Marco Antônio Lirio de. ***Os mecanismos de resistência à escravidão negra em Pelotas:1871-1884.*** Porto Alegre. II SALÃO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA. Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação/UFRGS. Outubro de 1990.

MELLO, Marco Antônio Lirio de e LONER, Beatriz Ana.. ***Os mecanismos de resistência à escravidão negra em Pelotas: 1840-1884.*** Relatório de Pesquisa. FAPERGS. Pelotas, UFPel. mimeo, 1991.

MELLO, Marco Antônio Lirio de. O Batuque e a Cultura de Resistência no cotidiano escravista. XVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. Assoc. Nac. de Prof. Universitários de História. São Paulo, USP, Julho de 1993. mimeo

MELLO, Marco Antônio Lirio de. ***A história do Club Carnavalesco Nagô ou as controvérsias de um jovem historiador.*** IV Semana Acadêmica de História. CHIST - Centro dos Estudantes de História/UFRGS. out.1993. mimeo.

MELLO, Marco Antônio Lirio de. ***Chocando o ovo da serpente. Educação e militância dos negros em Pelotas na 1ª República***. Pelotas, mimeo, 1993.

MELLO, Marco Antônio Lirio de. ***Memória e Etnicidade: os negros e o jornal `A Alvorada' em Pelotas (1907-1957).*** Projeto de Dissertação de Mestrado. Curso de Pós-Graduação em História/UFRGS, 1993.

MELLO, Marco Antônio Lirio de. ***O paternalismo na relação de Rosas com os negros. Buenos Aires (1829-1840).*** Cadernos de Estudo nº 7. Curso de Pós-Graduação em História/UFRGS, jan. 1994.

MELLO, Marco Antônio Lirio de. ***Os negros e a cultura de resistência à escravidão em Pelotas.*** I KIZOMBA. A Resistência de um Povo. Curso de Extensão "História da Escravidão em Pelotas. Cultura e Cidadania". UFPel. Mimeo. Jun. 1994.

MELLO, Marco Antônio Lirio de. "Entre o `tinhoso' e o `manipanso'. Histórias sobre o medo da religiosidade popular na sociedade escravista". **Revista BIBLOS**. Dptº de Bibl. e História da Universidade de Rio Grande. (No prelo).

MEYER, Augusto. ***Guia do Folclore gaúcho.*** 2 ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Presença;INL; IEL-RS, 1975. pp.87-88.

MEYER,Marlyse. O carnaval nos folguedos populares brasileiros. ***Caminhos do imaginário no Brasil***. São Paulo: Ed. USP, 1993. pp. 212-213

MONTI, Verônica A. Martini. ***O abolicionismo: sua hora decisiva no Rio Grande do Sul - 1884.*** Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

MORAES Fº, Melo. ***Festas e tradições populares do Brasil***. São Paulo: Edusp, 1982.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. ***Entre o deboche e a rapina: escravismo, urbanização e resistência.*** Curso de Pós-Graduação em História/UFRGS. Porto Alegre, 1989. (Monografia Hist. Rio Grande do Sul IV).

MOREIRA, Paulo. ***Entre o deboche a a rapina: os cenários sociais da criminalidade popular em Porto Alegre (1868-1888)***. Porto Alegre: UFRGS/IFCH, 1993 (Dissertação de Mestrado).

NUNES, Maria Helena. "História de um príncipe africano". Pelotas. In: ***I Kizomba***. Curso "A História da escravidão em Pelotas: cultura e cidadania. Pelotas, mimeo, nov. 1993.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. ***Identidade, etnia e estrutura social***. São Paulo: Liv. Pioneira Editora, 1976.

ORO, Ari Pedro. ***As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul***. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1994.

ORTIZ, Renato. ***A consciência fragmentada***. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, p.11

ORTIZ, Renato. ***A morte branca do feiticeiro negro***. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

OSÓRIO, Fernando Luís. ***A cidade de Pelotas***. Pelotas: Off. Typ. do Diário Popular, 1962.

PESAVENTO, Sandra J. ***História do Rio Grande do Sul***. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 198 .

PESAVENTO, Sandra J. ***Emergência dos subalternos: trabalho livre e ordem burguesa***. Porto Alegre: ed. Universidade/UFRGS; FAPERGS, 1989.

PESAVENTO, Sandra J. ***Os pobres da cidade: vida e trabalho.*** Porto Alegre. mimeo, 1992 (No prelo)

PESAVENTO, Sandra J. ***Imaginário social: representações urbanas do 'fim de siécle' à 'belle èpoque'. Porto Alegre, RS, 1882-1915***. Relatório de Pesquisa, out/nov. 1992/93.

PETERSEN, Sílvia Regina Ferraz. ***Dilemas e desafios da historiografia brasileira: a temática da vida cotidiana***. Porto Alegre. Cadernos PG/História, UFRGS, 1991.

PICCOLO, Helga Iracema Landgraf. ***A resistência escrava no Rio Grande do Sul***. Porto Alegre, Cadernos de Estudo do Curso de Pós-Graduação em História-UFRGS, nº 6. out. 1992

QUERINO, Manuel. ***A Bahia de outrora***. Salvador: Liv. Progresso Ed., 1955.

RAMOS, Athur. **O folclore negro no Brasil**. 2 ed. Rio de Janeiro: Liv. Ed. da Casa do Estudante do Brasil, 1954.

REIS, João José. "Recôncavo rebelde. Revoltas escravas nos engenhos baianos". ***Afro-Ásia***. UFBA; Ianamá, Salvador. nº 15, abr. 1992.

REIS, João José. "Nas malhas do poder escravista: a invasão do candonblé do Accú" In: SILVA,Eduardo e REIS,J.J. ***Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista***. São Paulo: Cia das Letras, 1989. pp.32-61

REIS, João José. ***A morte é uma festa:*** *ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RIBEIRO, José. ***Brasil no folclore***. Rio de Janeiro: Gráfica Ed. Aurora, 1970.

RYAN, Mary. " A Parada norte-americana: representações da ordem social do século XIX. ". In: HUNT, Lynn. ***A nova história cultural***. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

SCHWARCZ, Lília Moritz. ***Retrato em branco e preto.*** *Jornais, cidadãos e escravos. Séc, XIX*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

SCHWARCZ, Lília Moritz. ***O espetáculo das raças***. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARTZ, Staurt B. "Resistance and accomodatin in 18 th century Brazil: the slaves wiew of slavery". ***The Hispanic American Historical Review***. Vol 57, n° 1, 1977.

SILVA, Eduardo e REIS, João José. ***Negociação e conflito:*** *a resistência escrava no Brasil escravista.* São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SILVA, Eduardo. ***Prince of the people.*** The life and times of a Brazilian free man of color. Londres: Verso, 1993.

SIMSON, Olga R. de Moraes von. "Folguedo carnavalesco, memória e identidade sócio-cultural" ***Resgate***: revista de cultura do Centro de Memória/UNICAMP. Campinas, 1991, n° 3.

SIMSON, Olga R. de Moraes von. "O negro paulistano enquanto folião carnavalesco e sua longa trajetória em busca da cidadania". ***Estudos Afro-Asiáticos***. n° 13, mar. 1987. pp. 61-87

SOARES, Cecília Moreira. "Resistência negra e religião: a repressão ao candomblé de Panamerim, 1853." ***Estudos Afro-Asiáticos***, (23): 133-142, dez. 1992.

SOARES, Doracélio. ***Folclore brasileiro. Santa Catarina.*** Rio de Janeiro: FUNARTE; Inst. Nac. do Folclore, 1979.

SOHIET, Raquel. "O drama da conquista na festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural". ***Estudos Históricos***. Rio de Janeiro, Vol. 5, n° 9, 1992.

SOUZA, Laura de Mello e. ***O diabo e a Terra de Santa Cruz.*** *Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das letras, 1986.

TELAROLLI, Rodolpho. "Imprensa e vida política em São Paulo na última década do séc. XIX". ***História***. São paulo, 1989. pp.93-104. (n° especial)

THOMPSON, E .P. " Folkore, anthropology, and social history " In: ***The Indian Historical Revie***w. Vol. 3, nº 2, January 1977.

THOMPSON, E. P. ***A miséria da teoria ou um planetário de erros.*** Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

THOMPSON, E. P. ***Tradición, revuelta y consciencia de clase;*** *estudios sobre la crisis de la sociedade pre-industrial.* 2 ed. Barcelona: Crítica;Grijalbo, 1984.

TINHORÃO, José Ramos. ***Pequena história da música popular:*** *da modinha à lambada.* 6 ed. rev. e aum. São Paulo: Art. Ed., 1991.

TURNER, Victor. ***O processo ritual.*** Petrópolis: Vozes, 1974.

VELLOSO, Mônica Piamenta. ***As tradições populares na Belle Époque carioca.*** Rio de Janeiro: FUNARTE/Inst. Nac. do Folclore. 1988.

VIANNA, Hildegardes. ***Folclore brasileiro. Bahia.*** Rio de Janeiro: FUNARTE; Inst.Nac. Folclore, 1981.

VIEIRA, Maria do Pilar A. et alii. ***A pesquisa em história.*** São Paulo: Ática, 1988.

WEBER, Beatriz Teixeira. ***Código de Posturas e Regulamentação do Convívio Social em Porto Alegre no Século XIX.*** Porto Alegre: Pós-Graduação em História - Mestrado. UFRGS, 1992, (mimeo).

ZICMAN, Renée B. "História através da imprensa: algumas considerações metodológicas". **PROJETO HISTÓRIA**. PUC/SP. nº 4, Junho/85.

- O Movimento Negro muitas vezes limita-se a observar à distância movimentos de aproximação dos pesquisadores da cultura oral e viva que entendemos ser a cultura que os negros, os índios implantaram na nossa sociedade ancestral.

  Nos emocionamos como militantes e achamos que é desta maneira, em trabalhos conjuntos, que se pode dar vida aos que hoje não mais caminham entre nós, mas que foram fundamentais numa história de luta, de resistência, e que transcenderam, com sua contribuição, o seu tempo. É com histórias como essas, presentes em ***Reviras, Batuques e Carnavais***, que podemos definitivamente acrescentar a auto-estima do nosso povo.
- Plagiando um dos perso-nagens: "Abre o oio comnosso"
- Nossos cumprimentos a este grande aliado na luta pelo fim da discriminação racial, Marco Mello..